اقبال شناسی

منظور احمد

بسم الله الرحمن الرحیم

اِقبال شناسی

منظور احمد

اِدارہ ثقافتِ اِسلامیّہ
۲- کلب روڈ ○ لاہور

نام کتاب: اقبال شناسی

مصنف: ڈاکٹر منظور احمد

ایڈیشن: اوّل

طبع: جون 2002ء

تعداد: 1100

ناشر: ڈاکٹر رشید احمد (جالندھری)
ناظم ادارہ ثقافتِ اسلامیہ

قیمت: -/120 روپے

مطبع: شرکت پرنٹنگ پریس، لاہور

اس کتاب کی طباعت واشاعت اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد، انفاق فاؤنڈیشن، کراچی اور محکمہ اطلاعات وثقافت، حکومتِ پنجاب کی مالی معاونت کی بدولت ممکن ہوئی ہے۔ شکریہ!

فہرست مضامین

پیش لفظ

کیا اقبال پر ایک اور کتاب کی ضرورت ہے؟ اس کا جواب ذرا مشکل ہے۔ بظاہر اقبال پر جتنا لکھا جاچکا ہے وہ اقبال کے لیے بھی، اور پاکستانی امت کے لیے بھی کافی ہونا چاہیے۔ ان تلوں میں اب مزید تیل باقی نہیں ہے جسے نچوڑا جاسکے۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ عام طور پر اقبال کے فلسفے اور فکر پر لوگوں نے اپنی علمی روایت کے مطابق حاشیے زیادہ لکھے ہیں اور فکر اقبال کا تجزیہ کم کیا ہے۔ اقبال کی تفہیم بھی، میرے خیال سے کم ہی آگے بڑھی ہے۔ ۱۹۴۱ء میں ڈاکٹر یوسف حسین نے ''روح اقبال'' کے نام سے جو کتاب لکھی تھی، اس کو آج بھی میں تفہیم اقبال کے سلسلے کی اہم کتاب سمجھتا ہوں۔ اقبال پر اپنے چند مضامین کو شائع کرنے کی دو وجوہات ہیں۔ اول تو یہ کہ ان میں اقبال کی فکر کا کسی قدر تجزیہ ہے اور جن باتوں سے میں اختلاف رکھتا ہوں وہ بلا خوف لومتہ لائم بیان کردی گئی ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ہمارا قومی مزاج شخصیتوں کے حوالوں کو معتبر مانتا ہے اور اس مضمون میں جس نئی جہت کی طرف میں متوجہ کرنا چاہتا ہوں اس کے لیے اقبال کا حوالہ شاید مفید ہو اور میری بات کے گوش شنوا تک پہنچنے میں کسی حد تک ممد و معاون۔

یہ مضامین مختلف اوقات میں یا تو پڑھے گئے ہیں یا شائع ہوئے ہیں۔ میری دانست میں یہ آج بھی اقبال کے بنیادی تجزیہ کے حوالہ سے اپنا جواز رکھتے ہیں۔ ان میں اقبال پر اگر کسی حد تک تنقید کی گئی ہے تو اس سے مراد اقبال کی فکر کی کلی نفی ہے اور نہ اس

کی اہمیت سے انکار۔ظاہر ہے کہ اقبال کی فکر دور جدید میں بڑی اہمیت کی حامل ہے اور خاص طور پر پاکستان کے حوالہ سے جہاں خصوصاً دینی علماء بھی اپنے خیالات کے لیے اقبال کو جواز کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ان مضامین کو شائع کرنے کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ فکر آگے بڑھتی رہے اور جو راہ اقبال نے بڑی مشکل سے کھولی تھی دوبارہ بند نہ ہو جائے اور ہمارے فکری سانچے منجمد نہ ہو جائیں۔

ان مضامین کے بین السطور جو نقطۂ نظر اپنایا گیا ہے اس کے حرف آخر ہونے پر مجھے اصرار نہیں ہے۔اس کا بھی امکان ہے کہ علم کی مزید راہیں کھلنے سے اس میں بھی ترمیم یا اضافہ کیا جا سکے۔جس بات پر مجھے اصرار ہے وہ صرف یہ کہ کوئی فکر مختتم نہیں ہوتی اور کبھی آہستہ آہستہ اور کبھی انقلابی طور پر آگے بڑھتی رہتی ہے۔مسلمانوں کے ذہنی جمود کی اصل وجہ یہ ہے کہ معاشرتی علوم میں فکر کا جو پیراڈائم اس پر حاوی رہا ہے اس کو حرف آخر سمجھا جاتا ہے اور اس پر ایمان کا دارومدار بھی ٹھہرتا ہے۔میرے نزدیک علم، ایمان کا معاملہ نہیں ہے بلکہ قضیات سے متعلق ہے جو اگرچہ صادق ہی کیوں نہ ہوں، کاذب ہونے کا امکان رکھتے ہیں۔ایسے تمام قضایا جس میں کذب کا امکان نہ پایا جاتا ہو علم سے متعلق نہیں ہوتے، البتہ ایمان سے متعلق ہو سکتے ہیں۔اقبال کے حوالہ سے میں نے اسی نقطۂ نظر کو کسی حد تک بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔میری نظر میں یہ وقت کی اہم ضرورت ہے اس لیے کہ مسلمان جب تک اپنے علمی پیراڈائم پر نظر ثانی نہیں کریں گے ان کی فکر منجمد رہے گی اور وہ دنیا کے مسائل سے نبرد آزما ہونے کے قابل نہیں ہو سکیں گے۔اگر میری اس کوشش سے بحث کا سلسلہ کسی حد تک بھی چل نکلا تو میری محنت رائیگاں نہیں ٹھہرے گی۔

منظور احمد

کراچی

۱۰ مئی ۲۰۰۲ء

اسلامی فکر میں بصیرت کی روایت اور اقبال

فکر اقبال کے بارے میں چند اصولی باتیں ذہن نشین کر لینی چاہئیں۔ یہ باتیں فکر و فلسفہ اسلام کے متعلق بھی بڑی حد تک صحیح ہیں۔ ان بنیادی باتوں سے اغماض برتنے سے بہت سے مسائل، علمی اور عملی دنیا میں پیدا ہو جاتے ہیں اور جو عدم رواداری اور ادعایت کا سبب بنتے ہیں اور معاشروں کے لیے مضر ثابت ہوتے ہیں۔

پہلی اہم بات یہ ہے کہ ہر فکر عموماً اور فکر اقبال خصوصاً وقتی چیلنجوں کے مقابلہ میں وجود میں آئی ہے۔ کسی فکر اور فلسفہ کو ہم عصر معاشی، معاشرتی اور علمی پس منظر کے بغیر نہیں سمجھا جا سکتا۔

تاریخ فلسفہ لکھنے والوں نے عموماً اس غلطی کا ارتکاب کیا ہے کہ انہوں نے مختلف حکماء کی فکر کو، اس کے سماجی پس منظر سے علیحدہ کر کے مجرد طور پر بیان کیا ہے اور پھر صداقت اور کذب، جواز اور عدم جواز کی بحثیں چھیڑ دی ہیں۔ یہ طریقہ بے شک مجرد عقلی میدان میں روا سمجھا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ طریقہ انسان کو حقیقی دنیا سے کاٹ دیتا ہے۔ وجود

خدا کے متعلق جو ثبوت عیسائی عالموں نے پیش کیے تھے، ان پر کانٹ کا اعتراض یہی تھا کہ وجود خدا اگر عقلی طور پر ثابت بھی ہو جائے تو وہ حقیقی ان معنوں میں نہ ہوگا کہ انسان اس سے اپنا قلبی تعلق قائم کر سکے، وہ اس کی امیدوں کا مرکز اور اس کا ملجا اور ماوا ہو، ایک طرف ماورائے عقل و فہم ہو اور دوسری طرف اس کی رگ جان سے قریب تر ہو۔

فلسفہ جدیدنے، جس کا باوا آدم ڈیکارٹ ہے، اس بات کی کوشش کی کہ حقیقت کو وہ اس طرح ثابت کر سکے جس طرح ریاضیات میں 2+2=4 ہوتے ہیں۔ اسی لیے فلسفہ جدید نے یہ دعویٰ کیا کہ اس نے ایک ایسا عقلی اور عالمگیر نظام دریافت کر لیا ہے جو ابدی ہے اور زمان و مکان کی قید سے آزاد ہے۔ اسی رجحان نے عام طور پر لوگوں کے ذہنوں کی اس طرح پرورش کی، کہ وہ ہر فلسفی، اور ہر شاعر کے کلام میں آفاقی پہلو دیکھنے لگے اور یہ نہ سمجھے کہ آفاقی پہلو بھی، جو انسانی ذہن میں آ سکتے ہیں، زمانی اور مکانی قید کے پابند ہوتے ہیں اور فکر و فلسفہ کو معاشرہ کے زمینی حقائق سے الگ کر کے نہیں سمجھا جا سکتا۔

برٹرینڈ رسل نے اس حقیقت کا اعتراف اپنی تاریخ فلسفہ میں کیا ہے، اور کسی حد تک اس نے فلاسفہ کے افکار کو اس پس منظر میں سمجھانے کی کوشش کی ہے جس میں ان کی پرورش ہوئی تھی۔ لیکن تاریخ فلسفہ میں بھی اس کا ذکر سرسری ہے۔ اب بھی افکار سے معاشرہ کے تعلق کو جوڑنے کی ضرورت ہے، جس کے بغیر نہ افکار کی قدر قیمت جانی جا سکتی ہے۔ اور نہ ان کی اثر پذیری کا اندازہ کیا جا سکتا ہے اور نہ مستقبل میں ان کی افادیت کے متعلق کوئی رائے قائم کی جا سکتی ہے۔

اقبال کے بارے میں یہ بات اور بھی زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے اقبال فی نفسہٖ مفکر نہیں تھے۔ ان کی فکر کا بنیادی محرک مسلمانوں کی بالعموم، اور برصغیر کے مسلمانوں کی بالخصوص حالت زار تھی۔ دوسری جنگ عظیم کے وقت مسلم دنیا میں صرف چار ممالک ایسے تھے جو استعمار کے استحصالی قبضہ میں نہیں تھے۔ باقی سب جگہ انگریزوں، فرانسیسیوں اور ولندیزیوں کا قبضہ تھا۔ مسلمان اس سے قبل خود ایک امپیریل طاقت تھے۔ ان کے بعد سے یہ طاقت انگریزوں، فرانسیسوں اور پرتگالیوں کو منتقل ہو گئی۔ اقبال کو شاندار ماضی سے اس

طرح محروم ہو جانے کا قوی احساس تھا۔

اقبال کو مسلمانوں کے صرف جاہ و منزلت سے محروم ہو جانے کا قلق نہیں تھا، بلکہ ان کے مطالعہ نے ان کو یہ بھی بتایا کہ مسلمانوں نے علم کی مسند بھی مغرب کے لیے خالی کر دی ہے اور مغرب نے ان کے علمی اثاثہ کے بل بوتے پر فلسفہ جدید اور سائنس کی شاندار عمارت تعمیر کر لی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مفکرین اسلام میں اقبال ہی ایک ایسے شخص ہیں جنھوں نے اس حقیقت کی تہہ تک پہنچنے کی کوشش کی کہ مسلمانوں میں روشن خیالی پیدا نہ ہونے کے اسباب کیا ہیں، اور نشاۃ ثانیہ صرف ان تہذیبوں کا حصہ کیوں بنی جو یہودی اور عیسائی مسلکوں پر عمل پیرا تھیں۔ یہ بات بھی بڑی بدقسمتی کی ہے کہ اقبال نے اپنی اس یافت کی اہمیت کو محسوس نہیں کیا اور بالآخر وہ بھی اسی علمی جمود کا شکار ہو گئے جس سے وہ بچنا چاہتے تھے۔

مسلمان معاشرہ کے زوال اور جمود کی اقبال کے نزدیک تین وجوہات ہیں۔

اول مسلمان تصوف کے زیر اثر عمل کی قوت سے محروم ہو گئے ہیں اور ہر مصیبت و ابتلا کو قسمت اور خدا کی مرضی کے سپرد کر کے اس کے مداوا کی کوشش نہیں کرتے۔ لاشعوری طور پر وہ ایک مجموعی مزاج رکھتے ہیں جو حرکی قوت سے محروم ہو چکا ہے۔

دوم اپنے مذہب کی بنیاد انھوں نے ارسطو سے مستعار منطق پر رکھی ہے۔ جو حقیقت کو ایک زندہ اور فعال شے سمجھنے کی بجائے ایک بے جان اور مجرد جوہر سمجھتی ہے۔ خدا کو ایک منطقی نتیجہ کے طور پر مستخرج نہیں کیا جا سکتا وہ صرف ایک زندہ حقیقت کی حیثیت سے، انسانی وجدان کے راست تجربہ میں محسوس ہو سکتا ہے۔

سوم، مسلمانوں نے اس حقیقت کو بھی نظر انداز کر دیا ہے کہ ان کے مذہب کا ایک لازمی رشتہ "طاقت" کے ساتھ ہے۔ مذہب، محکومی، بے طاقتی، اور بے بضاعتی کی زندگی کو صحیح نہیں سمجھتا۔ انسان عموماً اور مسلمان بالخصوص اس دنیا میں اپنے تخلیقی عزائم پورے کرنے آیا ہے اور اس کی منزل، معرفت اور روحانی سکون نہیں، بلکہ اضطراب اور عمل ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مذہب ایک روحانی تجربہ (احساس) پر مبنی ہے، لیکن یہ روحانی

تجربہ مقصود بالذات نہیں ہے، بلکہ عمل کے لیے ایک مہمیز ہے۔ ایک صوفی اور پیغمبر میں یہی فرق ہے کہ صوفی مقام وصال میں فنا ہو جاتا ہے اور پیغمبر اس سے نکل کر عمل میں مصروف ہو جاتا ہے۔

اقبال کا یہ تجزیہ عمومی طور پر بیسویں صدی میں مسلمان معاشرہ کے مجموعی مزاج کو دیکھتے ہوئے صحیح لگتا ہے، اگر چہ یہ اسلامی مذہب کے ایک خاص ادراک کا ترجمان ہی کیوں نہ ہو۔ مسلمانوں کے عروج کے ابتدائی دور میں، جب سلاطین اور ملوک کی افواج قاہرہ دنیا کو فتح کر کے اپنا باجگزار بنانے میں مصروف تھیں یہ فکر اور فلسفہ حقیقت عصر سے کوئی راست مطابقت نہیں رکھتا تھا۔ اس وقت ارسطو کی منطق کسی سکندر اعظم کی پیشی میں دنیا جہان پر یلغار کرتی نظر آتی تھی اور وجدان اور مذہبی تجربہ صوفیوں کا شغل تھا۔ جو اپنے تئیں معاشرہ کو ایک ممکنہ اخلاقی معیار پر قائم رکھنے کی کوشش کر رہے تھے۔ ریاست کی طاقت و جبروت کے مقابلہ میں اخلاق کی ایک ننھی کرن بظاہر انہی بے عمل صوفیوں کی وجہ سے زندہ تھی، جو سلطان جائر کے مقابلہ میں کلمہ حق کہنے کی جرات رکھتے تھے۔

اقبال کی فکر کو وقتی کہنے سے ان کی اہمیت اور بڑائی پر اثر نہیں پڑتا۔ کوئی فلسفی اپنے معاشرہ کی علمی اور عملی سطح سے بے نیاز ہو کر علم کے ابواب میں کسی باب کا اضافہ نہیں کر سکتا۔ مفکر کے معاشرہ سے تعلق کا یہ رشتہ، اس کو قطعاً ان معنوں میں activist نہیں بناتا جن میں یہ لفظ آجکل مستعمل ہے۔ اگر مفکر activist بن جائے تو اس کی فکر نمو نہیں پاتی، اس لیے کہ activist کسی تصور کو حرف آخر سمجھ کر بالآخر ذہنی جمود کا شکار ہو جاتا ہے اور مسلسل اور متواتر سچائی کی تلاش اس کا مقصود نہیں رہتی جو مفکر کی اصل پہچان ہے۔ اقبال کی فکر، وقتی ان معنوں میں تھی کہ وہ مسلم معاشرہ کے عصری مسائل کو حل کرنے کے لیے، ایک فکری بنیاد فراہم کرنا چاہتے تھے۔

اقبال نے مسلمانوں کی حالت بدلنے کے لیے جو حل پیش کیا اس کی بھی تین جہتیں ہیں اولاً مذہب کی ماہیت کا پتہ چلایا جائے اور یہ سمجھا جائے کہ مذہب اپنی اصل میں کیا ہے۔ دوم اس اصل پر ایک حرکی مابعد الطبعیات کی عمارت تعمیر کی جائے جو

مسلمانوں کو عمل پر آمادہ کر سکے، اور سوئم ایک سماجی نقطہ نظر مہیا کیا جائے جو تہذیبی غلبہ اور تسلط کو جواز فراہم کرے۔ یہ تینوں کام اقبال نے اپنے فلسفہ اور فکر سے لینے کی کوشش کی ہے اور اس میں شک نہیں کہ بیسویں صدی کی ابتدا میں مسلمانوں کی حالت زار اسی قسم کے فلسفہ کی متقاضی تھی۔

یہ بات درست ہے کہ مذہبی تہذیبوں کی (اور ہر تہذیب کی) بنیاد حقیقت کے ایک راست تجربہ پر مبنی ہوتی ہے۔ یہ راست تجربہ اپنے اندر دو جہتیں رکھتا ہے۔ اقبال کے الفاظ میں وقوف، اور احساس ہیں۔ میں اس کو وقوف کہنا پسند نہیں کروں گا، اس لیے کہ اس اصطلاح سے مغالطہ پیدا ہو سکتا ہے اور اس کے معنی یہ لیے جا سکتے ہیں کہ مذہبی اور حسی تجربات میں وقوف ایک قدر مشترک ہو سکتی ہے اور اس وقوف کی بنیاد پر علمی عمارت کی ایسے ہی تشکیل ہو سکتی ہے۔ جس طرح حسی تجربہ کے وقوفی پہلو پر موجود سائنس، مادی تہذیب اور معاشیات کی تشکیل ہوئی ہے۔ راست مذہبی تجربہ میں وقوف کا ایک ہی پہلو ہو سکتا ہے اور وہ ان علمی تصورات پر مشتمل ہوتا ہے جو کسی تجربہ کے وقت معاشرہ میں موجود ہوتے ہیں۔ مذہبی تجربہ میں اس علمی ورثہ کی ایک نئی تشکیل ہو جاتی ہے اور کسی حد تک یہ نئی تشکیل تصورات کے ارتقاء میں اگلا قدم ہوتی ہے جو الہامی کلام کے ذریعہ ظاہر ہوتی ہے۔ یہ بات ممکن نہیں کہ مذہبی تجربہ کا اظہار ایسی زبان (طرز ادا) اور ایسے تصورات کے تحت ہو جو ہم عصر تصورات کے لیے قطعاً اجنبی اور غیر معلوم ہوں۔ مذاہب عموماً اور اسلام خصوصاً اسی حقیقت کی طرف یہ کہہ کر اشارہ کرتے ہیں کہ شرائع اور منہاج مختلف اقوام میں مختلف ہو سکتی ہیں، لیکن بنیادی روح ان تمام میں مشترک ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بنیادی تجربہ اور اس کی روح کو برقرار رکھ کر شرائع تبدیل ہوتی رہی ہیں، اور تبدیل ہوتی رہیں گی۔ اس بات کو اس طرح سمجھنے کی کوشش کریں کہ اگر حضور ﷺ سعودی عرب کی بجائے ہندوستان، یا چین میں تشریف لاتے تو کیا قرآن اسی صورت میں نازل ہوتا جس صورت میں ہوا۔ میری اس مثال سے یہ نتیجہ نکالنے کی جلدی نہ کریں کہ میں عیسائی متکلمین کے اس الزام کی حمایت کر رہا ہوں جو انہوں نے حضور ﷺ پر لگایا تھا کہ انہوں نے قرآن اس وقت کے

یہودی اور عیسائی مذہبی رہنماؤں سے اخذ کیا تھا۔ اس سے زیادہ غیر وقیع بات اور کوئی نہیں ہو سکتی۔ لیکن یہ بات بھی صحیح ہے کہ مذہبی وجدان کا جب زبان اور تصورات کی شکل میں اظہار ہوتا ہے تو زبان اور تصورات اسی تہذیبی ورثہ سے فراہم ہوتے ہیں، جن کے زیر اثر کسی نبی یا پیغمبر نے اپنی زندگی گزاری ہوتی ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو نہ صرف یہ کہ الہامی کلام اس وقت کے معاشرہ کے لیے بے معنی ہو جاتا، بلکہ وہ کسی معاشرتی تبدیلی کا سبب بھی نہیں بن سکتا تھا۔ نبی، پیغمبر اور انسانی وجدان کو نئے معنی ادا کرنے والے اولوالعزم اشخاص کے کلام کا تار و پو، اگر چہ اسی تہذیبی اور تصوراتی ورثہ سے جنم لیتا ہے لیکن اپنے خیال کی ندرت سے نئی راہیں متعین کرتا ہے، اور پرانے ورثہ میں سے اسقدر حصہ کو اپنا لیتا ہے جو معاشروں کی بقا کے لیے ضروری ہوتے ہیں۔ انقلاب یا تبدیلی لازماً ہر پرانے تصور کی نفی نہیں ہوتی، بلکہ اکثر پرانے تصورات کا نئے تصورات میں ادغام ہوتا ہے اس طرح کہ نیا تصور، ایک نسبتاً، نئی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ کتابی مذاہب کا ارتقاء، یا چین اور ہندوستان میں نئے مذاہب کا وجود پذیر ہونا، اسی عمل کی مثالیں ہیں۔ یہاں تک کہ مذاہب کے فی نفسہٖ ارتقاء میں بھی یہی اصول کارفرما نظر آتا ہے۔ مسلمانوں کی مذہبی فکر میں ناسخ و منسوخ کی اصطلاحیں رائج ہیں۔ لیکن ہمارے مفکرین نے اس تصور کی اصل قدر قیمت کا صحیح اندازہ نہیں لگایا ہے۔ کسی حکم کے منسوخ ہونے سے مراد یہ نہیں ہے کہ وہ بحیثیت ایک زمانی حقیقت کالعدم ہو گیا۔ اگر کسی وجہ سے ہم تاریخ کے ادوار سے دوبارہ اسی طرح گزریں تو اس بات کا امکان موجود ہے کہ وہی حکم اقتضائے وقت کے مطابق صحیح ہو۔ بعد کے احکامات کی تبدیلی، اس مقصد اور منشا کو برقرار رکھتی ہے جو پہلے حکم میں موجود تھا۔ یہ بات بھی سامنے رکھنی چاہیے کہ ہر حکم بجائے خود مقصود نہیں ہوتا، بلکہ اس کا مقصد کسی قدر کا حصول ہوتا ہے۔ اگر کسی قدر کا حصول اس حکم میں ترمیم اور اضافہ سے ممکن ہو سکے، تو حکم میں اسی قدر تبدیلی ضروری ہو جاتی ہے۔ حضرت عمرؓ کا تفقہ اس بات کا ایک بین ثبوت ہے۔

اس وقت اس گفتگو کا منشا یہ تھا کہ اقبال کی فکر کو وقت کے تقاضوں سے مقید

کرنے سے مراد یہ نہیں ہے کہ یہ فکر محض اس وجہ سے کم وقیع ہو جائے گی کہ وہ زمانی اور مکانی تحدیدات رکھتی ہے۔ یہ تحدیدات ہر فکر کا خاصہ ہوتی ہیں۔ اور ان مفکرین پر بھی صادق آتی ہیں جنہوں نے اپنے فکر و فلسفہ کو آفاقی اور عالمگیر جان کر پیش کیا ہے۔ اگر ان میں کسی کا دعویٰ سچا ہوتا تو فکری ارتقا کب کا رک چکا ہوتا اور آج تک ہم ارسطو اور افلاطون کے حاشئے لکھنے میں مصروف ہوتے۔

اقبال کی فکر میں یہ بات تو بدیہی ہے اور فلسفہ مذہب کے اکثر مفکرین کے نزدیک حقیقت پر مبنی ہے کہ مذہب کی بنیاد ایک مستقل بالذات وجدان ہے اگرچہ بعض اس تشریح سے مطمئن نہیں ہوں گے۔ مثلاً فرائڈ اور مارکس اور مادئین کا ایک بڑا طبقہ اس کو مستقل بالذات ماننے سے انکاری ہوگا، اور ان اسباب و علل کی کھوج لگائے گا جو اس وجدان کا سبب ہوتے ہیں۔ فکر کو ہم دو بڑے خانوں میں بانٹ سکتے ہیں اس طرح کہ ایک بنیادی طور پر مادی اور فطری عوامل ہی کو اصل کا حقیقت سمجھتی ہے، اور دوسری، مادی عوامل کے علی الرغم انسانی فکر اور وجدان کو بنیادی طور پر غیر مادی اور مستقل بالذات سمجھتی ہے۔ دوسری قسم کی فکر مذہبی وجدان کو حقیقت تک رسائی کا لازمی جز سمجھتی ہے۔

یہ بات اہم ہے کہ اگر تمام مذاہب کی اصل ایک راست مشاہدہ ہے تو پھر مختلف مذاہب میں اس قدر اختلاف کیوں ہے؟ اس سوال کا جواب کسی قدر پیچیدہ ہے۔ اور راست وجدان اور اس کے طریق اظہار کی تشریح چاہتا ہے۔ ساتھ یہ سوال بھی جواب طلب ہے کہ کیا مذہبی وجدان، یا مشاہدہ کے معنی یہ ہیں کہ یہ روحانی کیفیت اپنے ماحول، اقدار، اور زمینی حقائق سے کلی طور پر بے نیاز ہوتی ہے؟ کیا اس راست وجدان کے بالذات ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تاریخ عالم میں جتنے نبی، پیغمبر، رشی، منی، معلمین اخلاق یا روحانی لوگ گزرے ہیں وہ سب اپنے روحانی تجربہ کے بیان میں صرف ایک ہی طریقہ اظہار اختیار کر سکتے ہیں؟

اقبال کی اس بات سے اتفاق کرنے میں کوئی امر مانع نہیں ہے کہ اپنے وجدانی پہلو میں، یہ تمام احساسات ہم رنگ ہو سکتے ہیں۔ لیکن یہ مقام خوشی ہے اور اس بات کو ہم

زبان و بیان میں ظاہر نہیں کر سکتے۔ جو واصل بالحق ہو، وہ ناطق نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ نطق کلام کا محتاج ہوتا ہے اور کلام وہ تصورات و تعقلات ہی استعمال کر سکتا ہے جو کسی زمانہ کی لغت اور کلام کا حصہ ہوں اور جو سماجی، اور اخلاقی نظام کی ایک ایسی عمارت تعمیر کر سکیں جس میں بودوباش اختیار کرنا، اس زمانہ کے لوگوں کے لیے ممکن ہو۔

یہ بات جان لینے کی ہے کہ مذہبی وجدان، فی نفسہٖ اندھا، بہرا اور گونگا ہے۔ اسی لیے بعض صوفیا نے اس کے لیے اعمٰی کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ اعمٰی، عمی'' کا اسم تفضیلی ہے اور عمی'' کے معنی اندھے کے ہیں۔ اعمٰی وہ حقیقت ہے جس کا نہ زبان کے ذریعہ اظہار ہو سکتا ہے اور نہ اس کی طرف اشارہ کر کے بتلایا جا سکتا ہے کہ ''یہ'' ہے۔ اس کو منقطع الاشارہ، اور ممتنع الوجدان کہتے ہیں۔ اپنے آخری یا بدائی درجہ میں (اور یہ الفاظ بھی سمجھنے میں مدد دینے کے لیے ہیں) یہ وجدان ہر قسم کے اظہار کا مانع ہے۔ بعض لوگوں نے اس وجدان کو زبان کا جامہ پہنانے کی کوشش کی لیکن وہ طریقہ غیر تشفی بخش بھی تھا۔ اور گمراہ کن بھی۔ اسی لیے وہ لوگ گردن زدنی قرار پائے۔

لیکن مشاہدہ بہر طور اظہار بھی چاہتا ہے۔ اظہار اس مشاہدہ کی ایک لازمی ضرورت ہے۔ اظہار کے بغیر یہ بھی معلوم نہیں ہو سکتا کہ اس قسم کے مشاہدہ کا وجود ہے۔ اظہار کے دو طریقے ممکن ہیں۔ ایک شاہد کے اعمال اور افعال، اس کی بودوباش، اور طرز گفتگو۔ اور دوسرا وہ کلام جو اس مشاہدہ کا اصل بیان یا اس کی تصویر نہیں ہوتا، بلکہ اس پر مبنی زندگی گزارنے کی ہدایت پر مشتمل ہوتا ہے۔

ازمنہ قدیم کے مذہبی کلام اور ترقی یافتہ مذاہب کے کلام میں بدیہی طور پر فرق موجود ہے، اگرچہ دونوں کی تہہ میں کارفرما حقیقت ایک ہی ہے۔ اگر کسی معجزہ سے، قدیم مذاہب اس زبان میں بات کرتے جو مثلاً کتابی مذاہب کی زبان ہے، تو وہ سامع کے لیے ناقابل فہم رہتے۔ اسی طرح، ایک ہی زمانہ میں بودوباش کے فرق سے، مذہبی کلام میں فرق واقع ہو سکتا ہے۔ مشرقی مذاہب، مثلاً بدھ مت، کنفیوشس کا مذہب، یا ہندو مذاہب کی زبان تصورات اور تعقلات، کتابی مذاہب سے مختلف ہیں۔ مشرقی مذاہب کے اوتار

اور کتابی مذاہب کے پیغمبر، بنیادی طور پر دو مختلف حقائق ہیں، جو کسی حد تک مماثمت تو رکھ سکتے ہیں، لیکن اپنے منصب اور پیغام میں دو مختلف طرز زندگی کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ یہی وہ حقیقت ہے جس کی طرف قرآن کریم میں اشارہ کیا گیا ہے کہ مذہب کی بنیادی دعوت، ابتدائے آفرینش سے ایک ہی رہی ہے۔ البتہ شرائع، راستوں، طرز زندگی، قانون، اعمال اور افعال میں وقت اور حالات کے بدلنے سے تبدیلی آتی رہی ہے۔ قدر مشترک، اس مقصد کا حصول ہے جو اعمال اور افعال کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں، اور اعمال اور افعال کا اختلاف مذاہب کے بنیادی وجدانی رویوں میں زیادہ تبدیلی پیدا نہیں کرتا۔

ولیم جیمس نے ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام Varieties of Religious Experience ہے (اس کتاب کا اردو ترجمہ ہو چکا ہے) اس نے مختلف مذاہب کے بنیادی مشاہدات کا مطالعہ کر کے اس قدر مشترک کو تلاش کرنے کی کوشش کی ہے جس کی مدد سے ہم مذہبی مشاہدہ یا وجدان (واردات) کو زندگی کے دوسرے مشاہدوں اور تجربوں سے متمیز کر سکتے ہیں۔ اقبال نے بڑی حد تک جیمس کے خیالات سے استفادہ کیا ہے۔ (دیکھیں (Reconstruction pp. 17-27 (1954 edition) لیکن تخن گسترانہ بات اس وقت شروع ہوتی ہے جب یہ وجدان، واردات یا تجربہ، الفاظ کے ذریعہ اپنا اظہار کرتا ہے۔

اس اظہار کے بھی دو پہلو ہیں جو کسی حد تک ایک دوسرے سے ممیز ہیں، ایک پہلو انسان کی داخلی زندگی سے تعلق رکھتا ہے، اور دوسرا خارجی زندگی سے۔ ان دونوں کا گہرا ربط اس قدر ہے کہ داخلی زندگی، خارجی اعمال پر اثر انداز ہوتی ہے۔ داخلی طور پر، یہ مشاہدہ انسان کا رخ اسفل سے اعلیٰ دنیا سے آخرۃ، لذت والم سے سعادت اور مسرت کی طرف موڑ دیتا ہے اور رخ کی اس تبدیلی کا اثر انسان کی ظاہری زندگی پر پڑتا ہے۔ اس مشاہدہ کے اظہار کا دوسرا پہلو ان احکامات اور ہدایات پر مشتمل ہوتا ہے جو انسان کی روز مرہ کی زندگی، اس کے سماجی مشاغل، اس کے سیاسی نظام اور معیشت سے متعلق ہوتے ہیں۔

اول الذکر پہلو کا تعلق زیادہ تر گیان دھیان، عبادت، اور اشغال پر مشتمل ہوتا ہے اور ظاہری اعمال میں خدمت خلق، اصلاح نفس، ایثار و قربانی، بے غرضی، مادی فوائد، اور عیش و عشرت سے بے اعتنائی شامل ہیں۔ یہ طرز زندگی دوسروں میں بھی اس قسم کے محرکات اور جذبات پیدا کرنے کا سبب بنتا ہے اور دوسرے لوگ ایسی شخصیات سے اثر قبول کر کے اپنی زندگی میں سدھار پیدا کر لیتے ہیں۔ یہ سدھار کلام اور احکامات کی بجائے، زیادہ تر ایک مثالی کردار کے مقناطیسی اثر کے ذریعہ ہوتا ہے۔ تاریخی مذاہب کے عملی رویوں میں کسی قدر فرق ہے۔ لیکن عموماً یہ سب ایک اعلیٰ اور ستھری زندگی پر منتج ہوتے ہیں اور آپس کے افتراق اور مناقشات سے گریز کرتے ہیں۔ گیان دھیان اور عبادت کے طور طریقے بنیادی طور پر اسی معاشرہ سے مستعار ہوتے ہیں جن میں مذاہب جنم لیتے ہیں اس وقت ان اعمال اشغال کا تقابلی مطالعہ مقصود نہیں ہے بلکہ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ مذہب اسلام میں عموماً ان تمام اعمال اور اشغال کا بھی ایک مقصد جتلایا گیا ہے اور اس مقصد کا حصول، ان اعمال اور اشغال کا منشا قرار دیا گیا ہے۔ مثلاً اسلام میں عبادات کا نظام مقصود بالذات نہیں معلوم ہوتا، بلکہ وہ ایک قدر کے حصول کا ذریعہ ہے۔ اگر وہ قدر حاصل نہیں ہو رہی ہو تو عبادتیں محض ظاہری حرکات و سکنات رہ جاتی ہیں جنکی فی نفسہٖ کوئی قدر نہیں ہوتی۔ اس بات سے یہ لازمی نتیجہ نہیں نکلتا کہ اگر مقاصد کا حصول نہ ہو رہا ہو تو وہ اعمال افعال چھوڑے جا سکتے ہیں۔ یہ نتیجہ اس لیے نہیں نکلتا کہ اس بات کی توقع رکھنی چاہیے کہ بالآخر یہ اعمال افعال و انسان کی زندگی پر اثر انداز ہوں گے۔ مزید، یہ اعمال افعال ایک مسلم معاشرے کی تہذیبی زندگی کا ایک حصہ بھی ہیں اور کسی نہ کسی طور پر ان کا افادہ لازمی ہے۔ اگر نماز اور روزہ سے انفرادی طور پر چند حرکات و سکنات اور بھوک پیاس سے زیادہ کچھ نہ حاصل ہوتا ہو پھر بھی مجموعی طور پر وہ لذائذ دنیا سے اجتناب، اور روحانی اعمال کی ایک فضا تیار کرتے ہیں۔ اس وجہ سے ان کے چھوڑے جانے سے ان کا قائم رہنا قابل ترجیح ہے۔

اسلام کے حوالے سے یہ بات مسلمانوں کی فکری تاریخ میں متنازع رہی ہے کہ

کیا اعمال اور افعال کی ایک خاص قسم، یا ایک خارجی طرز ہی صحیح اور حق ہے اور باقی غیر صحیح اور باطل۔ یہ سلسلہ مذہبی فکر کو ایک مخمصہ میں مبتلا کر دیتا ہے۔ اگر عقلی طور پر مذہب کی فکری اساس ایک وجدان اور تجربہ پر ہے اور اس وجدان اور تجربہ کا اظہار عصری تصورات اور اعمال کی شکل پر منحصر ہے تو کوئی بھی شکل فی نفسہٖ غلط نہیں ہو سکتی۔ اس طرح خدا تک پہنچنے کے بہت سے راستے ممکن قرار پاتے ہیں۔

اس مخمصہ کا حل ارسطو کی یک رخی منطق کے ذریعہ ممکن نہیں ہے۔ اس منطق کی بجا طور پر اقبال نے نفی کی ہے۔ یہ یک بعدی (uni-dimentional) منطق، صدق و کذب کے دو قطبی امکانات کو قبول کرتی ہے اور ان کو لازمی اور عالمگیر مانتی ہے۔ کوئی شے یا تو ہے یا نہیں ہے، صادق ہے یا کاذب۔ اس منطق کا اطلاق مجرد معقولات پر تو ہو سکتا ہے۔ زندگی کے حقائق پر نہیں۔ اور مجرد معقولات میں یہ منطق اگر کسی ایک سیاق میں صحیح ہو سکتی ہے تو دوسرے سیاق پر اس کو منطبق نہیں کیا جا سکتا مثلاً مذہب اسلام کے درونی سیاق میں جو چیزیں حق اور صادق ہیں وہ وہ ممکن ہے مذہب ہی کے کسی دوسرے درونی سیاق میں قابل اطلاق نہ ہوں۔ خدا کی ذات اور صفات کا مسئلہ جس طرح مذہب اسلام میں زیر بحث آیا ہے، اس طرح بدھ مت، یا دوسرے مشرقی مذاہب میں کوئی اطلاق نہیں رکھتا۔ مذہب اسلام کے ماننے والوں کے لیے جو منطق کافی و شافی ہو سکتی ہے۔ اس سے غیر مسلموں کی تشفی ضروری نہیں ہے۔ کسی مذہب کا رد و قبول بیشتر منطقی دلائل کی بنیاد پر نہیں ہوتا بلکہ داخلی تبدیلی سے ہوتا ہے۔ ہر مذہب کے اپنے دائرہ میں البتہ عقل اور دلائل ایک محدود اثر رکھتے ہیں اور مختلف نقاط نظر میں، کسی ایک نقطہ نظر کی ترجیح کا سبب بن سکتے ہیں۔ مذاہب میں فرقوں کا وجود، اسی عقلی، یا منطقی اختلاف یا اختلاف کو منطقی شکل میں ترتیب دینے کا نتیجہ ہے۔ اسی طرح منطق اور عقل کا استعمال، مذہب کے دائرہ میں رہتے ہوئے، ان رجحانات کے رد و قبول میں ممد و معاون ہو سکتا ہے جو زمانہ کے ساتھ کسی معاشرہ میں در آتے ہیں۔ اس کی مثال اسلام میں مختلف سیاسی نظریات، حقوق انسانی، دولت کی منصفانہ تقسیم عورتوں کے حقوق، جمہوری نظریات وغیرہ کا جواز تلاش کرنے میں عقل کا

استعمال ہے۔

کثیر الابعادی منطق جو مختلف سیاق میں کارآمد ہوتی ہے، ایسے بہت سے مسائل کو حل کرنے میں ممد و معاون ہو سکتی ہے، جو اسلام کے کلاسیکل علم کلام میں حل نہیں ہو سکتے تھے۔ جبر و قدر، ذات و صفات، وحی و عقل ایسے ہی مسائل ہیں جن کا ایک ممکنہ حل اس منطق کی رو سے ممکن ہے۔ اس کے معنی عام الفاظ میں یہ ہونگے کہ مذہبی مباحث کی ایک الگ منطق ہوتی ہے جو عقائد کی بنیاد کو چیلنج نہیں کرتی بلکہ اس بنیاد پر بننے والی عمارت کی خوبیوں اور خرابیوں سے بحث کر سکتی ہے۔ ان اعمال اور افعال کی معاشرہ کے لیے قدر و قیمت متعین کر سکتی ہے جو مذہبی وجدان کے نتیجہ میں ظہور میں آتے ہیں۔ بعض مرتبہ اس بحث مباحثہ کو یہ دلیل ختم کر دیتی ہے کہ چونکہ یہ اعمال اور افکار مذہبی وجدان کے مرہون منت ہیں، اس لیے ان کے مفید یا مضر ہونے پر کوئی بحث ممکن نہیں ہے۔ یہ صرف ایمان پر منحصر ہیں۔ اگر آپ ایمان لے آئیں ہیں، تو پھر ان تمام اعمال اور افعال کی حمیت کو قبول کرنا پڑے گا جو صاحب وجدان نے متعین کیے ہیں۔ یہ طرز کلام لوگوں کے منہ تو بند کر سکتا ہے، لیکن ان کے علمی تجسس کی تشفی نہیں کرتا۔ اسی طرح یہ معاشرہ میں ان لوگوں کے لیے تو مفید ہو سکتا ہو جن کا بنیادی کام غور و فکر نہیں بلکہ روز مرہ کے اعمال ہیں، لیکن معاشروں کی ترتیب و تنظیم اور ترقی کے لیے تخلیقی فکر کو بند کر دیتا ہے اور بالآخر جمود کا سبب بنتا ہے۔

ایک نفسیاتی مسئلہ پھر بھی باقی رہ جاتا ہے۔ اگر نظری طور پر مختلف مذاہب کی حقانیت تسلیم کر لی جائے تو ایک مذہب سے دوسرے مذہب میں داخل ہونے کی صرف انفرادی وجوہات ہو سکتی ہیں اور کوئی مذہب یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ اس کے علاوہ باقی سب مذاہب باطل ہیں۔ بعض علماء نے قرآن کے اس فرمان سے کہ دین کے معاملہ میں جبر نہیں ہے یہی نتیجہ اخذ کیا ہے، اور نجات کا دارو مدار اعمال صالحہ پر رکھا ہے۔ ظاہر کہ تصور نجات اس شخص کے لیے تو بے معنی ہوگا، جو کسی قسم کی الوہیت اور نجات کے تصور پر ایمان نہ رکھتا ہو۔ لیکن اس کے متعلق بھی کسی دوسرے کو حکم صادر کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ اس لیے

کسی مذہب کی مطلق حقانیت کا دعویٰ اگرچہ مذہب کے اندر رہتے ہوئے ممکن ہے لیکن اس کا کوئی علمی جواز نہیں ہے۔ مختلف لوگوں کے ایمان آپس میں متصادم ہو سکتے ہیں اور کسی گروہ کو یہ حق حاصل نہیں ہو سکتا کہ وہ اپنا ایمان دوسروں پر بہ جبر مسلط کرے، اگرچہ اپنے ایمان کے حوالہ سے وہ صرف اپنے مذہب کو صحیح کہنے کا حق رکھتا ہے۔ فکر جدید نے اسی لیے قضایا اور کلام کو دو حصوں میں منقسم کیا ہے۔ ایک قسم کے قضایا وہ ہیں جو صادق یا کاذب ہو سکتے ہیں مثلاً سائنسی قضایا یا وہ جو ہمارے حسی تجربات سے متعلق ہوں۔ دوسری قسم وہ ہے جو صرف انسان کے درون سے متعلق ہوتے ہیں، مثلاً کسی دیوی، دیوتا یا خدا پر ایمان۔ ایمان یا تو ہوتا ہے یا نہیں۔ کوئی دوسرا شخص اس پر صادق یا کاذب ہونے کا حکم نہیں لگا سکتا۔ اس لیے کہ مومن اپنے ایمان سے خود آگاہ ہوتا ہے اس کی یہ ذاتی آگاہی کسی دوسرے کی رسائی میں نہیں ہوتی۔ اگر کوئی اور اسی قسم کی آگاہی کا دعویٰ کرے تو یہ اس شخص کا ذاتی احساس بن جاتی ہے جس میں دوسرا شریک نہیں ہوتا۔

مذہبی وجدان اور تجربہ پر مبنی اعمال اور افعال کی ایک قسم وہ ہے جو افراد کے آپس کے روزمرہ تعلقات، لین دین، معاش، حقوق و فرائض، سیاست اور نظام زندگی، قانون اور عدل کے زمرہ میں آتے ہیں۔ اسی قسم کے احکامات تقریباً ہر مذہب میں کم و بیش موجود ہیں، کسی میں کم کسی میں زیادہ۔ مذہب کی تاریخ کا مطالعہ یہ بھی بتاتا ہے یہ قوانین ارتقاء پذیر رہے ہیں اور مختلف ادوار میں مختلف معاشروں کی مقامی ضرورتوں کو پورا کرتے رہے ہیں۔ معاشرتی زندگی میں تبدیلی کے ساتھ ان قوانین اور احکام میں بھی ضروری ردوبدل ہوتی رہی ہے۔

فقہائے اسلام کا دعویٰ یہ ہے کہ جتنی ردوبدل معاشرتی ارتقاء کی وجہ سے ضروری تھی ہو چکی اور اب ان احکامات میں کسی ردوبدل کی گنجائش نہیں ہے۔ یہ بات بدیہی طور پر غلط معلوم ہوتی ہے۔ انسانی معاشروں میں جو نوعی تبدیلیاں آئی ہیں اور آئندہ بھی آسکتی ہیں، ان کے پیش نظر قبل از وقت یہ فیصلہ کر دینا کہ اب کوئی تبدیلی، کسی نئے قانون، یا کسی نئے نظام کی مقتضی نہیں ہوگی، عقل اور فہم دونوں کے خلاف ہے۔ اقبال نے غالباً اسی وجہ

سے اجتہاد کو اسلامی نظام کا حرکی اصول بتایا ہے۔ یہ بات عام طور پر تسلیم کی جاتی ہے کہ معاشرتی ارتقاء سے جو نئے سماجی رشتے ظہور میں آتے ہیں، ان کے لیے نت نئے قوانین، اجتہادی عمل کے ذریعہ بنائے جاسکتے ہیں اس طرح مسلمانوں کا یہ دعویٰ کہ اسلام آخری شریعت فراہم کرتا ہے اور اس میں کسی ردوبدل کی گنجائش نہیں برقرار رہ سکتا ہے یعنی بنیادی طور پر شریعت ناقابل تبدیل ہے، تبدیلی قیاسی طور پر پرانے حکم کو نئے حالات پر منطبق کرنے کا نام ہے۔

اقبال نے، اسلامی فکر کے اس دعویٰ کو بلا کسی تنقید کے قبول کرلیا، ممکن ہے اس کی وجہ وہ بے پناہ دباؤ ہو جو پچھلے چودہ سو سال کی اسلامی فکر پیدا کرتی ہے۔ جس پیراڈائم میں اس فکر نے پرورش پائی ہے اس کا جبر اتنا سبک ہے کہ انسان اس کو شعوری طور پر محسوس نہیں کرتا۔ یہ دباؤ بعض ایسے مفروضوں کو بدیہی حقائق سمجھ لیتا ہے جو غور سے دیکھنے پر غیر یقینی ہوتے ہیں۔ یہ بات کہ اجتہاد کے ذریعہ ہم سے نت نئے معاشرتی مسائل سے نبرد آزما ہو سکتے ہیں ان میں سے ایک ہے۔

اسلام کے ابتدائی چند برسوں کو چھوڑ کر، اب تک اجتہاد کے جو اصول، اسلامی فکر، اور قانون میں کارفرما رہے ہیں ان کی تین بنیادیں ہیں۔ اول، کلام، چاہے وہ قرآنی ہو یا حدیث رسول، ایک قضیہ ہوتا ہے، یا قضیہ کی شکل میں ڈھالا جا سکتا ہے۔ دوم، اس قضیہ سے استخراجی طور پر، یونانی منطق کے اصولوں کے تحت، دوسرے قضایا کے اشتراک سے ایک نتیجہ نکالا جا سکتا ہے اس کی ایک معروف شکل قیاس ہے۔ سوم، اجتہاد کے اس عمل کے لیے ایک خاص قسم کی اہلیت شرط ہے۔ جس میں عربی زبان اور گرامر کا جاننا اور مجتہد کا مسلمان ہونا شرط ہے۔ مجتہد کے لیے شرائط کی تفصیل اکثر کتابوں میں مل جائے گی۔ بعض نے مجتہد ہونے کے لیے ایک غیبی الہام سے تقویت پانے کو بھی اپنے اجتہاد کے صحیح ہونے کی دلیل کے طور پر استعمال کیا ہے (شاہ ولی اللہ)۔

اجتہاد کی ان تینوں بنیادوں پر نظر ثانی کرنے کی ضرورت ہے۔ اولاً یہ بات صحیح نہیں ہے کہ کلام الٰہی اور کلام رسول قضایاتی ہیں اور یہ بھی صحیح نہیں کہ ان کو قضایا کی شکل

میں ڈھال کر کلام کے مقاصد کو برقرار رکھا جا سکتا ہے۔

قرآن وحدیث زیادہ تر ترغیب، ترہیب، اور مواعظ پر مشتمل ہے۔ اس کلام میں جو مابعد الطبعیاتی، تاریخی یا کسی حسی حقیقت کا بیان ہے وہ اس ترغیب، ترہیب اور موعظت کے لوازمات ہیں، جن کے بغیر، کلام کے مقاصد پورے نہیں ہوتے۔ اس موعظت کو قضایا کی شکل میں ڈھالنے سے کلام کا اصل مقصد ختم ہو جاتا ہے۔ اور کلام ایک بے جان جملہ بن جاتا ہے۔ جس کو اردگرد کی وجودی حقیقت سے جدا کر دیا گیا ہو۔ اس قضیہ کے اصل معنی اور مقصد اس کو اس وجودی حقیقت سے دوبارہ متصل کر کے ہی معلوم کیے جا سکتے ہیں، جس میں یہ بولا گیا ہو۔ فکر اسلامی میں شان نزول کی اصطلاح، اسی حقیقت کا ادراک ہے۔ پھر یہ بات بھی جان لینے کی ہے کہ استخراج ایسے نتائج تک نہیں لے جاتا، جو نئے ہوں، اور اس طرح معاشرہ کی نوعی تبدیلیوں کو اجتہاد کے اس طریقہ سے تشفی بخش طور پر مخاطب نہیں کیا جا سکتا۔ ظاہر ہے کہ صنعتی اور پھر ٹکنالوجی کے انقلابات کے بعد، معاشرہ کی ہیئت جس طرح بدلی ہے اور سیاست، معیشت، اور حقوق انسانی کے جو نئے پہلو سامنے آئے ہیں، ان کو صحیح طرح سمجھنے، اور ان کے لیے مناسب قانون اور طور طریقے بنانے کے لیے استخراجی طریق کار میں بنیادی تبدیلی لانی پڑے گی۔

مجتہد کی اہلیت بھی اب ایک مسئلہ بن گئی ہے۔ علوم کی ترقی کے ساتھ، اب فرد واحد کی ذات میں ان سب کا جمع ہونا ناممکن ہے اس طرح اجتہاد کا عمل اب افراد سے زیادہ ایک اجتماع کا کام معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس راہ کی سب سے بڑی مشکل ذہنی ہم آہنگی کی ہے۔ کلاسیکی علم رکھنے والا عالم اور موجودہ علوم کے ماہر اگرچہ ایک زبان بولتے ہیں، لیکن الفاظ کے جو معانی دو مختلف پیراڈائم کی وجہ سے ان کے ذہنوں میں ہوتے ہیں وہ ایک دوسرے سے بڑی حد تک اجنبی رہتے ہیں۔ عام طور پر دونوں قسم کے لوگوں کے درمیان ایک ذہنی بعد ہوتا ہے، اور اگر ایک پر جدیدی ہونے کا ٹھپہ لگتا ہے، تو دوسرے پر کٹھ ملا ہونے کا۔ اجتہاد کے موجودہ پیراڈائم میں یہ فصل پورا نہیں ہو سکتا۔ اور اقبال کا روایتی اجتہاد پر بھروسہ صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

یوں بھی تاریخی طور پر اجتہاد، حضرت عمرؓ کے دور کو چھوڑ کر اسلامی فکر، قانون اور نظام کے ارتقاء کا سبب نہیں بنا ہے۔ اجتہاد زیادہ تر معاشرہ کو کما ہی برقرار، بلکہ کسی قدر رجعت کی طرف مائل کرتا رہا ہے۔ اگر کبھی اس نے فکر کی نئی راہیں کھولی ہیں، تو وہ حاکمان وقت کو جواز فراہم کرنے کے لیے تھیں۔ تاریخ میں اجتہاد نے، روشن خیالی اور عقلیت پسندی کے کسی رجحان کی حوصلہ افزائی نہیں کی ہے۔ زیادہ برا یہ ہوا ہے کہ اسلامی معاشرہ میں ایک طرح کی پاپائیت نے جنم ضرور لے لیا ہے اور مذہبی اعمال بشمول اجتہاد مدرسوں کے فارغ التحصیل خاص طبقوں کی اجارہ داری بن گئے ہیں۔ ان میں آپس میں تو اختلاف ہوتا ہے، لیکن مذہبی مسائل میں وہ کسی دوسرے کی دخل اندازی کے خلاف متحد ہو جاتے ہیں۔ کفر کے فتوے اگرچہ آپس میں تو ایک دوسرے کو لگاتے ہی رہتے ہیں لیکن سب مل کر غیر مدرسی عالموں کو متحدہ طور پر کافر قرار دے دیتے ہیں۔ اسلام نے جس کلیسایت، اور پاپائیت کی نفی کی تھی، وہ عقبی دروازہ سے دوبارہ اس پر قابض ہو گئی اور قرآن و حدیث کی تفہیم کے دروازے دوسروں پر بند کر دیے۔

اقبال کی فکر کا بنیادی نقص یہ ہے کہ انہوں نے اسلامی فکر کی بنیادی خامیوں کی نشاندہی تو کر لی، لیکن ان خامیوں کو دور کرنے کے لیے کوئی نیا پیراڈائم مہیا نہیں کر سکے۔ مذہب کو، ذاتی تجربہ سے اخذ کرنے کی بات درست، لیکن اس عمل کا طریق کار بالآخر پھر اسی پیراڈائم سے مستعار ہے جو اس سے پہلے فکر اسلامی اختیار کرتی رہی ہے۔ اقبال سے ایک قدم آگے تو سرسید نے بڑھا دیا تھا کہ انھوں نے عصری سائنس کے پیراڈائم کو قبول کرنے کا مشورہ دیا اور اسلامی مابعد الطبعیات کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا تھا۔ ایک خدا پر ایمان ہے۔ جو انسان کا ارادی فعل ہے۔ دوسرے سائنسی حقائق جو انیسویں صدی کی سائنسی فکر کے تابع ہیں۔ اگر وہ اس کی کسوٹی پر پورے اتریں تو درست، ورنہ ان کی سائنس کی روشنی میں تعبیر کرنی پڑے گی۔ سرسید کی یہ فکر اگرچہ صحیح نہیں تھی، اس لیے کہ انھوں نے بھی اس بات کو نظر انداز کر دیا تھا کہ قرآن یا الہامی کلام میں، تاریخ، واقعات، یا غیر مرئی تصورات مقصود بالذات نہیں ہوتے بلکہ کسی دلیل کے لوازمات کی حیثیت سے

استعمال کیے جاتے ہیں۔ ان کا منشاء اس شئے کے علمی مرتبہ پر حکم لگانا نہیں ہوتا، بلکہ وہ کلام کے ایک حصہ کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ سرسید کا پیراڈائم ایک وقتی ضرورت کو پورا کرتا تھا۔ آج خود سائنس نے اپنے پرانے دعوؤں میں بڑی حد تک کمی کر دی ہے اور اب وہ حقیقت کو کلی طور پر سمجھ جانے کا دعوی نہیں کرتی۔ اور نہ اس بات کا مطالبہ کرتی ہے کہ جو بات سائنسی طریقے سے معلوم نہیں ہو سکتی وہ حقیقت یا امر واقعہ نہیں ہے۔ سائنس زیادہ سے زیادہ ایسے مسائل کے متعلق اپنے بے بضاعتی کا اظہار کرتی ہے، یا ان کو شاعری افسانے، مابعد الطبعیاتی اور غیر مرئی تصورات، جنسیات اور اساطیر کی طرح دوسرے منطقی دائروں کے سپرد کر دیتی ہے، جو ان تصورات کی تنقیح اور ان پر حکم لگانے کے لیے، نئے اصول یا طریقے وضع کر سکتے ہوں۔

اقبال نے فکر اسلامی کی تشکیل نو کے ایک نہایت اہم کام کی ابتدا کی تھی۔ نصف صدی سے زیادہ گزر جانے کے باوجود، اس کام میں زیادہ پیش رفت کیوں نہیں ہوئی، اور وہ کیا ست ہے، جو اقبال کے بنیادی فلسفیانہ شعور کو آگے بڑھا سکتی ہے؟ اسلامی فکر کے تاریخی ارتقاء کو سمجھے بغیر اس مسئلہ کا حل ممکن نظر نہیں آتا۔ اقبال نے تصوف کو اسلامی فکر کے جمود کا ذمہ دار قرار دیا تھا۔ کیا واقعی ایسا ہے؟ کیا اس ذمہ داری میں انسانی نفسیات کا کوئی اور پہلو بھی شریک ہے، اور اگر ہے تو وہ کیا ہے!

میری دانست میں اس کا اصل سبب "خوف" ہے۔ ایک ایسا خوف جو ہمارے اذہان میں شعوری، اور غیر شعوری طور پر جاگزیں ہو گیا ہے یہ ایک قسم کی نفسیاتی کیفیت ہے۔ جو ہمارے اجتماعی شعور کا حصہ بن گئی ہے۔ اپنے تشخص کو کھو دینے کا، اپنی سیادت اور بالادستی کے ختم ہو جانے کا اور اپنے بکھر جانے اور ٹکڑے ٹکڑے ہو جانے کا خوف۔ اور اس سب کے نتیجہ میں خوف اپنے بدحالی اور ممکنہ معاشی منفعتوں سے محروم ہو جانے کا۔ اس کے ساتھ، خوف کا ایک اور عنصر بھی شامل ہو گیا ہے، جو نوع انسانی بحیثیت مجموعی محسوس کرتی ہے، اور یہ خوف ذمہ داری کا اور اپنے فیصلہ خود کرنے اور آزادی کا خوف ہے۔ آزادی انسان کو ایک اضطراب میں مبتلا کرتی اور اس اضطراب سے انسان بچنا چاہتا

ہے۔ اور آسانی سے اپنی آزادی کو کسی 'بڑے' کے حکم کی قربان گاہ پر بھینٹ چڑھا دیتا ہے۔

اس نفسیاتی اور اجتماعی خوف کے، اسلام کے فکری اور عملی شعور میں در آنے کے بہت سے حقیقی اسباب موجود ہیں جن کی ابتداء حضور اکرم ﷺ کے وصال سے ہوتی ہے۔ وصال کی خبر معلوم ہوتے ہی حضور ﷺ کے قریبی ساتھی ایک عجیب سراسیمگی کی کیفیت میں مبتلا ہو گئے تھے۔ حضرت اسامہ کا لشکر کوچ کے مرحلہ میں تھا۔ اہل لشکر، اپنی سواریوں اور رکابوں میں پاؤں رکھنے والے تھے کہ قاصد پہونچا کہ "رسول ﷺ کا وصال ہوگیا ہے"۔ اہل لشکر کے ساتھ حضرت عمرؓ اور حضرت ابوعبیدہؓ بھی تھے۔ سب مدینہ کی طرف دوڑ پڑے اور لشکر کا جھنڈا حضور ﷺ کے دروازہ پر گاڑ دیا۔ ایک افراتفری کی کیفیت تھی۔ حضرت عمرؓ کہہ رہے تھے "میں ہرگز کسی کو یہ کہتے نہ سنوں گا کہ اللہ کے رسول ﷺ وفات پا گئے، انہیں بھی اسی طرح بلا لیا گیا ہے جس طرح موسیٰ بن عمران کو بلایا گیا تھا اور وہ چالیس روز تک اپنی قوم سے غائب رہے تھے۔ جو یہ کہتے ہیں کہ رسول ﷺ فوت ہو گئے خدا کی قسم مجھے یقین ہے کہ ان کے ہاتھ پاؤں کاٹے جائیں گے۔ جب تک قوموں کے ہاتھ، اور زبانیں نہ کاٹ دیں رسول اللہ مریں گے نہیں آپ واپس آ کر منافقوں کے ہاتھ پاؤں کاٹیں گے"[1]۔ اس کیفیت پر حضرت ابوبکرؓ نے اپنی تقریر کے ساتھ قرآن کی وہ آیت پڑھ کر قابو پایا جس میں فرمایا گیا ہے "محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں اور ان سے پہلے بھی رسول گزر چکے ہیں پھر اگر وہ وفات پا جائیں یا شہید ہو جائیں تو کیا تم الٹے پاؤں پھر جاؤ گے"۔

اس یقین کے باوجود، کہ محمد ﷺ اللہ کے بندہ اور رسول ہیں اس وقت ذہن اس بات پر یقین کرنے کو مشکل سے تیار ہوا کہ حضور ﷺ کا وصال ہو گیا ہے۔ اس بات کو انہونی سمجھنے میں کسی حد تک لاشعوری طور پر اس ادراک کا بھی دخل رہا ہو گا کہ حضور ﷺ، عام لوگوں کی طرح ایک شخص نہیں تھے اور ان کا وصال بھی عام لوگوں کی طرح

۱۔ الامین، محمد رفیق ڈوگر، جلد سوم، لاہور، ۲۰۰۰ء، ص ۵۸۹۔۵۹۰

نہیں ہوگا۔ وجوہات چاہے کچھ بھی ہوں، یہ ایک بڑا صدمہ تھا اور تقریباً اچانک ہی پیش آیا۔ اور امت مسلمہ، خاص طور پر اہل مدینہ کو فوری طور پر ایک بڑے مسئلہ کا سامنا کرنا پڑا۔ وہ ہستی، جو لوگوں کو متحد رکھے ہوئے تھی، جس کا فرمان حکم تھا، جس کے چشم وابرو کے اشارے پر لوگ جان کے نذرانے پیش کرتے تھے، جو حکمت، دانائی اور مصلحت سے نوزائیدہ سلطنت کے کاروبار چلا رہا تھا جو ان لوگوں سے برسرپیکار تھا جو دل سے اس مملکت کو تسلیم نہیں کرتے تھے یا اس کو ختم کرنے کے درپے تھے، یکا یک حالات کی اس ہماہمی اور رستاخیزی سے پردہ خفا میں چلا جاتا ہے اور اس نئی امت اور مملکت کا وجود خطرہ میں پڑ جاتا ہے۔ مقتدر لوگوں کے ذہن میں کوئی واضح تصور معلوم نہیں ہوتا کہ مملکت کا کاروبار کیسے چلے گا اور رسول اللہ ﷺ کے قریبی حلقے میں اس مسئلہ پر ایک سے زیادہ رائیں موجود ہوتی ہیں۔ بالآخر سقیفہ بنو سعدہ میں حضرت ابوبکرؓ کی قیادت پر اتفاق ہو جاتا ہے۔

سقیفہ بنو سعدہ میں بحث ومباحثہ جن دو دلیلوں سے ختم ہوا وہ یہ تھیں کہ اہل عرب قریش کے سوا کسی اور شخص کی امارت پر متحد نہیں ہو سکتے اور اتفاق کے بغیر ملک کی حکومت نہیں چل سکتی اور اختلافات سے قوم میں تفرقہ پڑ جائے گا اور باہمی تنازعات جنم لیں گے اور دوم یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ امر خلافت کے والی قریش ہونگے۔ ایک طرف بکھرنے کا خوف، دوسری طرف اس مسئلہ کے حل کے لیے، ایک شخصیت کا ایسا قول جو حکم کا درجہ رکھتا ہو۔ امت مسلمہ کے ذہن میں یہ دونوں محرکات، اپنی تاریخ کی ابتداء ہی سے شامل ہو گئے تھے۔ اسلامی امت کے بکھر جانے اور منتشر ہو جانے کا خوف محض وہم یا غیر حقیقی نہیں تھا۔ حضرت ابوبکرؓ کی خلافت کے فوراً بعد امت کو ردہ جنگوں کا سامنا کرنا پڑا۔ وسطی عرب کے ایک بڑے قبائلی گروپ حنیفہ نے اطراف کے کچھ اور جرگوں کو جمع کر کے مسیلمہ کذاب کی سربراہی میں، خلیفہ وقت کی حکومت کو چیلنج کر دیا۔ کچھ اور مدعیین نبوت مثلاً طلیحہ، الاسود الانسی وغیرہ نے بھی سرکشی کی راہ اختیار کرنا چاہی اور یہ کوشش کی کہ مدینہ کا مرکزی نظام جو حضرت ابوبکرؓ کی قیادت میں قائم ہوا تھا درہم برہم

ہو جائے۔ انتشار کے اندیشہ کے پیش نظر، خلیفہ اول کی حکمت عملی رسول اللہ ﷺ کی اتھارٹی کے حوالہ سے حالات پر قابو پانے کی تھی۔ جو تین اہم فیصلے حضرت ابو بکرؓ نے کیے، ان کی بنیادی وجوہات رسول اللہ ﷺ کا فرمان تھے۔ پہلا فیصلہ حضرت اسامہ کے لشکر کی روانگی سے متعلق تھا، دوسرا، مانعین زکاۃ سے جنگ کرنے کا، تیسرا فیصلہ جمع قرآن کے متعلق تھا۔ ابتدا میں انہوں نے اس کام سے انکار اسی بنیاد پر کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ کام نہیں کیا تھا۔ اپنا فیصلہ انہوں نے حضرت عمرؓ اور دوسرے صحابہ کے اصرار پر اس وقت تبدیل کیا، جب معاشرتی افراتفری پر بڑی حد تک قابو پالیا گیا تھا۔ خلیفہ اول، حضرت عمرؓ کو اپنا جانشین مقرر کرنے میں اس بات کو بھی ملحوظ خاطر رکھا کہ ان کی شخصیت ہی ایک ایسی شخصیت تھی جو اس نوزائیدہ مملکت کے استحکام کو برقرار رکھ سکتی تھی۔ وہ پختہ ارادے، سمجھ بوجھ، جرات، خود اعتمادی اور لیڈر شپ کی ان خصوصیات سے متصف تھے، جو اس وقت کے ماحول کے لیے اشد ضروری تھیں۔ ان کی خلافت سے مسلم تاریخ کا ایک ایسا دور شروع ہوا جس میں اب اضطراب اور انتشار کی وہ کیفیت باقی نہیں رہی، جس کا سامنا ان کے پیش رو کو کرنا پڑا تھا۔ اب کسی وقتی خوف، یا مصلحت کے دباؤ سے آزاد ہو کر وہ اسلام کی اصل اسپرٹ کے تحت قومی فیصلے کر سکتے تھے۔ مملکت اب اتنی مستحکم ہو چکی تھی کہ حضرت عمرؓ نے اہل ردہ کے معاملہ میں ایک نئی پالیسی اختیار کی اور ان کو ساسانی مملکت کے خلاف جہاد میں مصروف کر دیا۔

حضرت عمرؓ کا دور ہی وہ دور تھا جس میں اجتہاد کی اس اصل روح کا پتہ چلتا ہے جو اسلام کا طرہ امتیاز تھا۔ اجتہاد کا یہ طریقہ، نئے نئے مسائل پر از سر نو غور کرنے، اور اسلام کی مجموعی اسپرٹ کی مناسبت سے فیصلہ کرنے کا تھا۔ ان کے بعض فیصلے بظاہر قرآنی احکام سے متصادم نظر آتے ہیں، لیکن وہ صرف اس لیے کہ لوگوں نے قرآن کی آیات کو قضیاتی منطق کے جملوں پر محمول کرنا شروع کر دیا تھا حالانکہ وہ آیات ایک خاص موقعہ پر ایک خاص حکم کے ساتھ نازل ہوئی تھیں اور ان سے ایک مقصد کا حصول تھا۔ اصل وہ منشا اور مقصد تھا جو اس حکم کے پس پشت کارفرما تھا۔ اور وہ حکم ان خاص حالات میں اس منشا کو پورا

کرتا تھا۔ یہ منشا اور مقصد البتہ وقتی نہیں تھا بلکہ معاشرتی زندگی کا ایک معیار تھا جو زمان و مکان سے آزاد تھا۔ حکم البتہ زمانی اور مکانی تھا۔ حضرت عمرؓ یہ اجتہاد اس لیے کر سکتے تھے کہ ان کا دور خود اعتمادی کا دور تھا، اور خوف اور اضطراب کے وہ بادل چھٹ چکے تھے جو حضور ﷺ کے وصال کے فوراً بعد گھر آئے تھے۔

حضرت عمرؓ کے بعد یہ کیفیت باقی نہیں رہی۔ سب سے بڑی تبدیلی خود اعتمادی کی کمی تھی۔ تیسرے خلیفہ راشد کے وقت بھی چناؤ کا دارومدار اس پر تھا کہ کون اپنے پیش روؤں کی پیروی کرے گا۔ امت کو دوبارہ اضطراب نے گھیر لیا تھا۔ اس کی ممکنہ وجوہات میں اسلامی سلطنت کی وہ وسعت بھی تھی، جو خلیفہ ثانی کے دور میں ہو گئی تھی اور نئے خلیفہ کو ایک پہلے سے زیادہ وسیع مملکت کو سنبھالنا تھا اور ان نت نئے مسائل کو حل کرنا تھا جو حضرت عمرؓ کے وصال کے بعد پیدا ہو چکے تھے۔ انتشار کا خوف، اور تشخص کو برقرار رکھنے کی خواہش بعد کے واقعات سے، جن میں حضرت عثمانؓ کی شہادت، جنگ جمل، جنگ صفین، کربلا کے حادثات اور جنگ حرۃ زیادہ نمایاں ہیں، زیادہ شدید ہو گئی تھی۔

امت کے اس مجموعی خوف کا اثر، روایت کی پشت پناہی میں ظاہر ہوا اور یہ پھیل کر اسلام کے سیاسی، اخلاقی، اور قانونی نظام پر چھا گیا۔ اسی خوف کے زیر اثر ایک ایسے علم کلام کو مقبولیت حاصل ہوئی جو لوگوں کو آزادی کی ذمہ داری سے بڑی حد تک سبکدوش کر دیتا ہے۔ سیاسی نظام میں، ایک مستحکم، امیر یا خلیفہ کی ضرورت پر زور دیا گیا اور امیر معاویہ کی امارت کو استحکام حاصل ہوا۔ فتنہ کے مقابلہ میں فاسق سلطان کی حکومت قبول کرنے کا اصول وضع ہوا اور اولوالامر کی اطاعت پر زور دیا گیا۔ یہ تمام سیاسی اصول عصری امراء، اور خلفاء کے تسلط کا جواز بنتے رہے۔ فقہ میں شریعت کا ارتقاء اسی سیاسی منطق کے زیر اثر ہوا جو نئے قانون، ایک استخراجی عمل کا نتیجہ تھے اور قانون کی اخلاقی قدر و قیمت متعین کرنے کا وہ طریقہ، جو حضرت عمرؓ نے اختیار کیا تھا ختم کر دیا گیا۔ نتیجتاً قانون کا ارتقاء ایک خاص نہج پر ہوتا رہا جو اگرچہ اس زمانہ میں ضروریات پوری کر دیتا تھا، لیکن زمانہ کی نوعی تبدیلی کا ساتھ نہیں دے سکتا تھا۔ اعمال کی اخلاقی قدر و قیمت، فرمان خداوندی قرار

پائی اور فی نفسہٖ اعمال کے اخلاقی یا غیر اخلاقی ہونے کے تصور کو رد کر دیا گیا اور اشاعرہ کے علم کلام کی سرپرستی وقت کے امراء اور علماء نے کی اور ان اقدامات کے پس پشت یہی خوف کام کرتا رہا کہ ذہنی آزادی کے معاشرہ پر برے اثرات مرتب ہونگے، اور مسلمانوں کی اس سرعت سے پھیلی ہوئی وسیع مملکت میں اسلام اپنا تشخص اور بالادستی کھو دے گا۔

فکر اور عمل کا یہ پیراڈائم آج تک چلا آ رہا ہے۔ اور اجتہاد کے دعوؤں کے باوجود، موجودہ فکر مسلمانوں کے عصری مسائل کے حل کا کوئی ایجنڈا مرتب نہیں کر سکی۔ اسلامی حکومت کے قیام کے ساتھ ہی، لوگوں کے ذہن میں وہی قوانین اور احکام دوبارہ آ جاتے ہیں جو پچھلی چودہ صدیوں سے کم و بیش مستقل چلے آ رہے ہیں۔ آج بھی ان میں تبدیلی اس لیے ممکن نہیں ہے کہ جس پیراڈائم میں ہم ان کی تبدیلی کی کوشش کرتے ہیں اس میں یہ کام اسی طرح ناممکن ہے، جس طرح کہ بطلیموسی نظام سے کوپرنیکس اور نیوٹن کے کونی مشاہدات کی تشریح کرنا۔ یہ پیراڈائم، وحی اور الہامی کتابوں کی تاریخی تفہیم کو ناقابل قبول سمجھتا ہے، اور اس کو وحی کی عالمگیریت اور غیر زمانی ہونے کے منافی قرار دیتا ہے۔ اگرچہ بات بدیہاً غلط ہے ورنہ شرائع کا ارتقاء ممکن تھا اور نہ ناسخ و منسوخ کے اصول کی تفہیم۔

یہ بات امر واقعہ ہے کہ وحی مختلف پیغمبروں کی شخصیت اور ان کے زمانہ سے مختص رہی ہے۔ وحی کی زبان، محاورے، تصورات اور گرامر اسی زمانہ کے چلن کے مطابق ہے۔ وحی کے ذریعہ انسان زندگی کے اجتماعی معاملات کو حل کرنے کے لیے جو احکامات دیے گئے ہیں وہ بھی اولاً اسی زمانہ کی ضرورتوں اور حدود کو سامنے رکھ کر دیے گئے ہیں۔ اور ایک اعتبار سے وہ اس زمانہ کے لیے مخصوص ہیں۔ البتہ ہر مخصوص حکم میں ایک اصول کارفرما ہے۔ جس طرح ہر جز میں ایک کل اور ہر خاص میں ایک عام مضمر ہوتا ہے اور جس طرح استقراء کے ذریعہ ہم جز سے کل، اور خاص سے عام تک پہنچتے ہیں، اس طرح ان احکام کے ذریعہ ہم ان عمومی اصولوں تک پہنچ سکتے ہیں جو ان اجزاء میں پائے جاتے ہیں۔

اقبال کی استخراجی منطق پر تنقید کا یہ وہ اگلا قدم ہے جو اقبال کے ان متذکرہ بالا تین بنیادی نکات کا منطقی نتیجہ ہے۔ یہ وہ دوررس نظر ہے جس کی ایک دھندلی تصویر اقبال دیکھ سکتے ہیں لیکن جس کی وضاحت اس فلسفہ جدیدکے بغیر ممکن نہیں تھی، جو دوسری جنگ عظیم کے بعد پیدا ہوا۔ اب تک، اسلامی فکر تشریح اور تعبیر ہی میں الجھی رہی ہے اور تخلیقی فکر سے غافل رہی۔ جو (constructs) اس نے مختلف تاریخی ادوار میں وضع کیے ہیں وہ کسی حد تک کسی خاص زمانہ کی ضرورتوں کو پورا کرتے رہے۔ لیکن اب وہ اس قابل نہیں رہے کہ موجودہ زمانہ کی فکری یا عملی ضرورتوں کو پورا کرسکیں۔

حرکی مابعد الطبعیات سے اقبال کا تیسرا مقصد اسلام کو دوسروں کی غلامی اور تسلط سے نکالنا تھا۔ غلامی سے آزادی کا یہ مقصد اس طرح حاصل ہوگیا کہ اب مسلمان ممالک میں ان کی اپنی حکومتیں قائم ہیں، اور ان کو چلانے کی ذمہ داری اب خود ان کے سپرد ہے۔ لیکن کیا آج کی صورت حال اقبال کے خوابوں کی تکمیل ہے؟ بہت سوں کے خیال میں نہیں؟ اور ان کی دلیل یہ ہے اگرچہ مسلمان مملکتیں سیاسی طور پر آزاد ہیں، لیکن وہ مغرب کے معاشی اور فکری تسلط سے آزادی نہیں حاصل کرسکی ہیں۔ بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگرچہ مسلمان آزاد ہیں، لیکن اسلام کو ایک غالب نظام کی حیثیت حاصل نہیں ہے۔ اور جب تک اسلام، ایک غالب نظام عمل کی حیثیت سے نافذ نہیں ہوتا، اقبال کا خواب ادھورا رہے گا۔ اجمالاً یہ خیال درست معلوم ہوتا ہے۔ لیکن مشکل اس وقت پیش آتی ہے جب آپ ''نظام حیات'' اور ''غلبہ'' کی تفسیر کرنا شروع کرتے ہیں۔ اسلامیین کا ایک طبقہ، جو اقبال کے کلام کو سند کے طور پر استعمال کرتا ہے، یہ کہتا ہے کہ اسلامی غلبہ کے معنی شرعی قوانین کا نفاذ ہے۔ اس طبقہ کے خیال میں شرعی قوانین کا نفاذ ہی عوام کی اخلاقی حالت کو بہتر بنا سکتا ہے۔ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ کسی معاشرہ میں قانون کا رول اخلاقی بہتری کے لیے مثبت عوامل پیدا کرنا ہیں۔ سعودی عرب اور افغانستان کی حکومتیں ان معنوں میں اسلامی حکومتیں ہیں اور ان دونوں مملکتوں میں معاشرہ کی اخلاقی حالت باقی ممالک کے اخلاقی حالت سے بہتر ہے۔ ساتھ ہی معاشرہ کی معیشت، سیاست، بین الاقوامی

تعلقات، حقوق انسانی کی محافظت سب اسی قانون کے نفاذ کے ذریعہ ممکن ہے،
اس لیے کہ یہ دنیا کا ارفع ترین قانون ہے۔

اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ مندرجہ بالا مفروضے، مسلمانوں کی ایمانیات کا ایک حصہ ہو سکتے ہیں، اور بحیثیت ایمان ان پر مزید گفتگو ممکن نہیں۔ لیکن جیسا کہ اس سے پہلے کہا گیا ہے کہ عقل، اور منطق کا دائرہ کار، ایسے معاملات تک وسیع ہے جو انسانوں کی مشترکہ بھلائی سے تعلق رکھتے ہوں، اور جو انسانی معاشروں کی صحت اور تندرستی کے ضامن ہوں۔ اس نقطہ نظر سے یہ تصور کہ قانون اسلامی کا نفاذ لازماً اسلام کی برکتوں کے مترادف ہے زیادہ صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ اولاً اس بات کا ابھی تک تجزیاتی طور پر مطالعہ نہیں کیا گیا ہے کہ حکومت اور اسلام میں کوئی غیر منفک اور لازمی ربط ہے اور یہ کہ حکومت اور تسلط کے بغیر، مذہب پر مکمل طور پر عمل نہیں کیا جا سکتا۔ ساتھ ہی اس بات کا بھی جائزہ لینے کی ضرورت ہے کہ کیا اسلام کا غالب حصہ قانون اور اس کا نفاذ ہے، یا ایک خاص طرز زندگی جس کا ایک حصہ قانون ضرور ہو سکتا ہے لیکن ایک بہت بڑا حصہ، اس کے رویہ اور کردار سے متعلق ہے۔ یہ بات بھی محل نظر ہے کہ قانون اس رویہ اور کردار کو بنانے میں کوئی مثبت رول ادا کر سکتا ہے یا نہیں۔ قانون کا رول تو مجرموں کو جرائم کی سزا دینا ہے۔ مسلمانوں کے اعلیٰ کردار کی تشکیل میں مثبت رول سزاؤں کا نہیں بلکہ دوسرے محرکات کا ہے جو قانون سے پورے نہیں ہو سکتے۔ اس بات کا بھی تجزیاتی مطالعہ نہیں کیا گیا کہ سعودی عرب اور افغانستان میں بہتر معاشرہ ہے بھی یا نہیں اور اس کی بہتری کے اسباب میں قانون کو کتنا دخل ہے۔ اس سوال کا جواب دینا اسلامیئین کے لیے بڑا ضروری ہے کہ اسلامی اقدار پر مبنی موجودہ دور کے ایک مثالی معاشرہ کی خصوصیات کیا ہیں۔ اور یہ اقدار کس قسم کے قوانین، معاشی رشتے، سیاسی نظام، اور معاشرتی ڈھانچہ کا مطالبہ کرتی ہیں۔ یہ بات بھی ذہن میں رکھنے کی ہے کہ یہ معاشرہ جدید حسیات کو بھی پیش نظر رکھے اور دوسروں کے لیے قابل تقلید نمونہ بن سکے۔ ایک ایسا مثالی معاشرہ، جو بوجوہ، قابل عمل نہ ہو یوٹوپیا کی طرح قابل حصول بھی نہیں ہوگا۔ اس معاشرہ کے آئیڈیل ہونے کا ثبوت

میں صرف ایمان ہی کافی نہیں ہے۔ یہ عقلی طور پر قابل قبول اور عملی طور پر ممکن ہونا چاہیے۔

دوسرا اہم سوال یہ ہے کہ قانون جیسا کہ وہ اس وقت موجود ہے، کیا معاشرہ کے ان گوناگوں مسائل کو حل کرنے کے لیے کافی ہے۔ اسلامیین کا کہنا ہے کہ یہ قانون بڑی حد خود مکتفی ہے، اور باقی ضرورت اجتہاد کے ذریعہ پوری ہو سکتی ہے۔ اجتہاد کے بارے میں چند باتیں پہلے کہی جا چکی ہیں۔ آج کی صورت حال میں اگر کوئی ممکنہ صورت نظر آتی ہے تو وہ صرف یہ ہے کہ اسلامی تشریع کے منابع کا تاریخی تجزیہ کیا جائے اور ماضی میں فقہ اسلامی کی تدوین اور اسلامی تاریخ کو اسلامی قانون کے ایک بڑے قیمتی سرمایہ کی حیثیت سے تسلیم کر کے ان مقاصد شریعہ کے حصول کے لیے نئی قانون سازی کی جائے جو معاشرہ میں عدل، انصاف، حقوق انسانی کی ضامن ہو اور مملکتوں کی معیشت اور سیاست کے لیے قابل عمل اور اخلاقی طریق کار کی تشکیل میں ممد و معاون ہو۔ اقبال کے فلسفہ مذہب کے لیے یہ لازمی عواقب ہیں اور ان سے صرف نظر کر کے ایک ایسا اسلامی معاشرہ پیدا نہیں ہو سکتا جس کا خواب اقبال نے دیکھا تھا۔

......☆......

اقبال، حالیہ فکری تناظر میں

عرض مدعا کرنے سے پہلے چند ایسے مقدمات کا تذکرہ ضروری ہے جن پر آگے آنے والی بحث کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ ان میں چند مقدمات عمومی نوعیت کے ہیں جو فلسفہ یا فکر کی ماہیت سے متعلق ہیں، اور چند خصوصی، جو اقبال کی فکر سے تعلق رکھتے ہیں۔

اولاً تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ انسانی فکر، خلا میں پیدا نہیں ہوتی اور نہ وہ آزاد ٹکڑوں میں بٹی ہوئی ہے جس کے تاریخی سیاق وسباق نہ ہوں۔ انسانی فکر ترقی کی منزلیں طے کرتی ہے اور کوئی فکر اپنی جگہ ایسی اٹل اور غیر متبدل نہیں ہوتی، کہ اس میں ترمیم وتنسیخ یا تاریخی ارتقاء ممکن نہ ہو۔ تاریخ کی حرکت میں ایک قسم کی وحدت ضرور پائی جاتی ہے جو کثرتِ واقعات اور فکری تضادات کے علی الرغم ایک قدر مشترک رکھتی ہے اور وہ خود فکری ارتقاء ہے۔

ثانیاً فکر یا فلسفہ معاشرتی، معاشی اور سیاسی ماحول سے متاثر ہوتے ہیں اور ایک طور پر ان مسائل کا حل پیش کرتے ہیں، جو کسی زمانہ کے سماج میں مختلف عوامل سے پیدا

ہوتے ہیں۔ اس طرح ہر فلسفہ ایک طور سے انفعالی صفت رکھتا ہے۔ اس لیے کہ وہ ان اسباب کا پیدا کردہ ہوتا ہے جو سماج میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن اسی طرح بعض فلسفوں یا افکار کا ایک فاعلی کردار ہوتا ہے۔ کہ وہ آنے والی فکر، سماجی ڈھانچوں اور سائنسی اور معاشرتی علوم کی ترتیب و تشکیل پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ فکر و فلسفہ اس طرح انسان کی زندگی سے ایک گہرا رشتہ رکھتے ہیں اور اس کے باوجود کہ بعض فلسفیانہ افکار، یا تاملات بظاہر زندگی کے مسائل سے لاتعلق معلوم ہوتے ہیں، یہ لاتعلقی، محض کم نظری کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ اور ذرا سے غور سے اس التباس کو دور کیا جا سکتا ہے۔

ثالثاً، یہی وجہ ہے کہ ایک زمانہ کے فکری رجحان دوسرے زمانے کے رجحانات سے مختلف ہو سکتے ہیں اور ہوتے بھی ہیں، اور محض اس بنیاد پر کہ آج کا فلسفہ کل سے مختلف ہے، یا کل کی فکر آج کے مسائل کا حل پیش نہیں کرتی، یہ حکم لگانا صحیح نہیں ہوگا کہ ان میں ایک فکر باطل ہے اور دوسری صادق۔ اپنے اپنے سیاق میں صرف دو نہیں بلکہ کئی مختلف اور متضاد افکار صادق ہو سکتی ہیں۔

مندرجہ بالا، تینوں مقدمات فکر کے بدیہیات میں شامل نہیں ہیں۔ اس لیے یہ کہنا مشکل ہوگا کہ ان کو بلا تنقید بے کم و کاست قبول کر لینا چاہیے۔ ان میں سے بعض مقدمات کی صداقت پر کسی قدر بحث آئندہ نفس مضمون میں مل جائے گی، لیکن فی الوقت میں اس مفروضہ سے ابتدا کروں گا یہ تینوں مفروضات اگر کلیتہً نہیں تو بڑی حد تک صحیح ہیں۔

اب چند مقدمات اقبال کے متعلق: اولاً ہر مفکر اور فکر کی طرح اقبال کی فکر بھی ان عوامل سے متاثر ہوئی ہے جو ان کے چاروں طرف موجود تھے۔ انہوں نے ایک محکوم معاشرہ میں آنکھیں کھولیں اور مغربی طرز تعلیم نے ان کو آزادی اور محکومیت کے امتیاز سے آشنا کرایا۔ وہ حساس دل رکھتے تھے اس لیے ہندوستان کے رہنے والوں کی محکومیت ان کو متاثر کیے بغیر نہیں رہ سکی۔

ثانیاً ان کا ماحول بڑی حد تک مذہبی عوامل سے تشکیل پایا تھا اور اسی وجہ سے غیر مذہبی، اور سیکولر تعلیم ان کی محکم مذہبیت کو تبدیل نہ کر سکی۔ یہی وجہ ہے ان کی تمام فکر کا محور اسلامی اصولوں کی سچائی کا اس طرح دفاع کرنا تھا کہ وہ ان کے زمانہ کے ذہن کے لیے قابل قبول ہوں۔

ثالثاً مذہب اور اسلام کو جیسا کہ وہ سمجھتے تھے، وہ بھی اسی تاریخی تفہیم کا حصہ تھا جو انہوں نے اسلامی فکر کی تاریخ اور اس کے مبدا، یعنی قرآن وسنت سے حاصل کیا تھا۔ ان کی یہ تفہیم ان کی نظر میں اصلی اور صحیح تفہیم تھی اور اس کے علاوہ وہ دوسری تعبیروں اور تشریحات کو غلط سمجھتے تھے۔

رابعاً اپنی رسمی اور غیر رسمی تعلیم کے دوران جو افکار اور خیالات اطراف میں موجود تھے ان کا اثر انہوں نے اس حد تک قبول کیا، کہ اپنی فکر کی تشکیل میں انہوں نے ہر ایسے فلسفہ اور فکر سے خوشہ چینی کی جو ان کی نظر میں ان کے موقف کی تائید کرتی ہو۔ اگرچہ بعض اوقات اس عمل میں ایسی باتیں بھی ان کی فکر میں شامل ہو گئیں جو آپس میں متضاد تھیں۔

اقبال کے بارے میں ان مقدمات کو بھی آپ حتمی نہ کہنا چاہیں تو مجھے کوئی عذر نہیں۔ آنے والی بحث میں ان میں چند مقدمات کی صداقت سے بھی بالواسطہ یا بلاواسطہ بحث مل جائے گی۔

اقبال کا فکری زمانہ کم وبیش بیسویں صدی کی ابتدائی تہائی ہے۔ اس تہائی میں فلسفہ اور فکر خود ایک خاص دور سے گزر رہے تھے۔ اگر اقبال اس صدی کی ابتداء کی بجائے اس فکری ماحول میں گفتگو کرتے ہوتے، جو تقریباً دوسری جنگ عظیم کے بعد وجود میں آیا تو کیا وہ اسی قسم کا فلسفہ اور فکر پیش کرتے جو انہوں نے کیا۔ اگر نہیں تو وہ کیا ہوتا؟ یہ وہ سوال ہے جس کا جواب دینے کی آئندہ کوشش کی جائے گی۔ مختصراً تو اس سوال کا جواب نفی میں ہے۔ اقبال کی ذہانت، اور فطانت سے یہ بات بعید نظر آتی ہے کہ آج کے ماحول میں وہ

"اسلامی فکر کی تشکیل جدید" پر اسی طرح لیکچر دیئے جیسے کہ انہوں نے اب سے ستر (۷۰) سال پہلے دیئے تھے۔ اس وقت اقبال کے ان لیکچروں، اور دوسری نثری اور شعری تصنیفات کی بنیادی فکر کیا تھی، اور آج وہ کیوں اور کس طرح رد یا قبول کرنی چاہیے؟ ان سوالوں کا جواب قدرے تفصیل چاہتا ہے۔

اقبال کی فکر پر گفتگو کرنے سے پہلے ہمیں مسئلہ کا کسی قدر تفصیل سے جائزہ لینا پڑے گا۔ اولاً مغرب کا وہ فکری ماحول کیا تھا جس میں اقبال نے اپنے فلسفیانہ افکار کو مرتب کیا؟

اقبال نے ۱۸۹۹ء میں پنجاب یونیورسٹی سے فلسفہ میں ایم۔اے کیا۔ لیکن یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ان کے فلسفیانہ خیالات کی اصل تشکیل ان کے کیمبرج کے قیام کے دوران ہوئی جہاں وہ کم و بیش تین سال رہے۔ ۱۹۰۵ء میں وہ عازم یورپ ہوئے اور اگر چہ انہوں نے اپنی پی۔ایچ۔ڈی کی ڈگری میونخ یونیورسٹی سے حاصل کی جو جرمن یونیورسٹیوں کی پہلی ڈگری ہوتی ہے، لیکن ان کے خیالات پر اصل چھاپ کیمبرج کے ان استادوں کی ہے جن سے اقبال نے فیض اٹھایا ہوگا۔ ان اساتذہ میں تین بڑے اہم یعنی جیمس وارڈ (James Ward، ۱۸۴۳۔ ۱۹۲۵)، ولیم رچی سورلے (William Ritchi Sorly، ۱۸۵۵۔ ۱۹۳۵ء) اور جان مکٹیگرٹ (John Ellis Mctaggart ۱۸۶۶۔۱۹۲۵) یہ تینوں حضرات کیمبرج میں فلسفہ کے پروفیسر تھے اور تینوں ایک نہ ایک قسم کے آئیڈیلسٹ فلسفہ کے پرچارک تھے۔ انیسویں صدی کی آخری چوتھائی میں انگلستان میں ہیگل کے فلسفہ کو ایک نئی زندگی ملی جبکہ جرمنی میں اس کا کریا کرم ہو چکا تھا۔ اس نئی زندگی میں مذہبی محرک کو بڑا دخل ہے۔ اسٹرلنگ (J.H. Stirling ۱۸۶۵) کا کہنا تھا کہ ہیگل کے فلسفہ کا واحد مقصد خدا پر، روح کے لافانی ہونے پر اور ارادہ کی آزادی پر یا مجملا، عیسائیت پر ایک الہامی مذہب کی حیثیت سے ایمان کا احیاء ہے۔ انگلستان میں اس وقت مطلق تصوریت کا بول بالا تھا۔ ہیگل

(۱۸۳۱ـ۱۷۷۰) کے فلسفہ سے متاثر ہو کر بریڈ لے نے (۱۹۲۴ـ۱۸۴۸ء) جو آکسفورڈ یونیورسٹی میں ۱۸۷۰ء میں فیلو منتخب ہو گیا تھا، اس فلسفہ کو پروان چڑھایا اور اس کی مختلف صورتیں کیمبرج میں وارڈ، سورلے، اور مکٹیگرٹ کے فلسفوں میں یونیورسٹی کی فضا پر چھائی ہوئی تھیں۔ اگر چہ جس وقت اقبال کیمبرج پہونچے تھے اس فلسفہ سے بے اطمینانی شروع ہو چکی تھی اور جی ای مور (۱۹۵۸ـ۱۸۷۳ء) کا معرکتہ الارا مضمون، جس نے آنے والی فلسفیانہ فکر کا رخ موڑا (Refutation of Idealism) یعنی تصوریت کا رد ۱۹۰۳ء میں منظر عام پر آ چکا تھا (آئندہ ہم اس حوالہ سے کچھ مزید گفتگو کریں گے)۔

اقبال جس فلسفہ، یا جن فلسفیانہ افکار سے بنیادی طور پر متاثر ہوئے وہ وارڈ، سورلے، اور مکٹیگرٹ کی تھیں اور یہی ان کے وہ اساتذہ تھے، جن کے اسباق اور سیمینار میں اقبال نے شرکت کی ہوگی۔

وارڈ کی فلسفیانہ فکر، ایک قسم کی مذہبی تصوریت تھی، تصوریت کے فلسفہ کو خدا پر ایمان کے ذریعہ کی حیثیت سے سب سے بہتر سمجھا جاتا تھا اور مذہبی مقاصد کی توثیق کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔ ہکسلے اور اسپنسر کے فلسفوں کو، اس کے برخلاف مذہب اور خدا پرستی کے خلاف سمجھا جاتا تھا۔ وارڈ نے اپنے گفرڈ لیکچروں میں (Gifford Lectures) جو اس نے ابرڈین یونیورسٹی میں ۱۸۹۶ـ۱۸۹۸ء میں دیے تھے اپنے خیالات کا آغاز ہکسلے اور اسپنسر کی سائنسی فکر کے خلاف تنقید سے کیا ہے۔ آئندہ سالوں ۱۹۰۷ءـ۱۹۱۰ء میں ان لیکچروں (The Realm of Ends) میں خدا پرستی، اور مقصدیت کے لیے مثبت دلائل دیے گئے ہیں۔ ان میں لائبنز کی طرح سے ایک قسم کی روحانی کثرتیت کا فلسفہ پیش کیا گیا ہے۔ یعنی یہ کہ کائنات روحانی اکائیوں (اناؤں، خودی، ذوات؟) پر مشتمل ہے اگر چہ لائبنز کے برعکس یہ ذوات آپس میں علت کے رشتوں میں جڑی ہیں۔ لائبنز کا کہنا تھا کہ یہ ذوات (monads) دریچے نہیں رکھتیں اس لیے ایک دوسرے کو متاثر کیے بغیر آزاد زندگی گزارتی ہیں۔ وارڈ کی اسپنسر، اور ہکسلے پر تنقید بھی، ایک زوال پذیر فکر کی تنقید تھی

اور اس کا مثبت فلسفیانہ نقطہ نظر بھی ایک ایسے روحانی فلسفہ کا موید تھا جو اپنی زندگی کی آخری سانسیں پوری کر رہا تھا۔

وارڈ کے فلسفہ کا گہرا تعلق ذہن کے تجزیہ اور اس نفسیاتی فکر سے ہے جو اس نے اسلافی نفسیات کے خلاف پیش کی۔ اس کے نفسیاتی فلسفہ کا کہنا ہے کہ انسانی ذہن کو تین قسم کے تجربات میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، وقوفی (congnitive) تاثری (affective) اور ارادی (Conative)۔ اسی قسم کا نظریہ جی۔ ایف اسٹاوٹ (G.F.Stout) اور ولیم میکڈوگل (Willim McDougal) نے بھی پیش کیا تھا۔ وارڈ کا کہنا تھا کہ ان تینوں تجربات کا ایک فاعل ہوتا ہے۔ (ذات، خودی، انا) جو انفعالی، یا فعال طریقہ سے ان تجربات کے موضوعات سے متعلق ہوتا ہے یا کسی اور قسم کا جذبہ اس کے اندر پیدا ہوتا ہے۔ جذبہ کے پیدا ہونے سے اس کے تجربہ میں تبدیلی واقع ہوتی ہے۔ ارادی تجربہ میں فاعل یا ذات فعال ہوتی ہے جس کے ذریعہ جسمانی افعال سرزد ہوتے ہیں۔ ہمارے احساسات کسی راست تجربہ کا نتیجہ نہیں ہوتے بلکہ خیالات پر تاثرات کے اثر سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس طرح وقوف، احساس کو پیدا کرتا ہے اور احساسات ارادہ کو، اور انسانی ذہن کے تین پہلوؤں کی زنجیر اس طرح مکمل ہو جاتی ہے۔ اقبال نے بھی اس نقطہ نظر کو اس طرح بیان کیا ہے کہ کوئی وقوف احساسات سے خالی نہیں ہوتا اور نہ احساسات وقوف کے بغیر پیدا ہو سکتے ہیں۔

سورلے نے بھی نیو کانٹین (neo-Kantian) تصوریت کا فلسفہ پیش کیا جو بڑی حد تک ولہلم ونڈلینڈ سے ملتا جلتا ہے۔ سورلے نے بھی وارڈ کی طرح ابتداء فطری فلسفہ کے خلاف تنقید سے کی اور فطرتیت کی جگہ کائنات کا روحانی تصور پیش کیا اور اس کے فلسفیانہ خیالات اس کی کتاب Moral Values and the Idea of God جو کیمبرج میں ۱۹۱۸ میں چھپی، پائے جاتے ہیں۔ اس کے فلسفہ کا بنیادی نقطہ یہ تھا کہ قبل تجربی مابعد الطبعیات سے اخلاقی احکام اخذ کرنے کی بجائے اخلاقی تجربہ سے ابتدا کرنی

چاہیے۔ یہ اخلاقی تجربہ اصل مابعدالطبعیات کی طرف ہماری رہنمائی کرے گا اور اسی پر ہم کو اپنی مابعدالطبعیات کی بنیاد رکھنی چاہیے۔ انسان کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اقدار کا حامل ہے۔ سورلے وحدت اور کثرت کے درمیان راستہ نکالتا ہے اور ایک ایسے فلسفہ کو پیش کرتا ہے جس کو اخلاقی الٰہیات کہہ سکتے ہیں۔ ایک متشخص خدا جو کائنات کا اور اس کے علت و معلول کے سلسلوں کا خالق ہے وہی اقدار کا اصل منبع اور ان کا حامل ہے۔ ساری اقدار کا انشراح اور صدور اس کی ذات سے ہوتا ہے اور یہ خدا کا ہی کام ہے کہ وہ حقائق اور قدر میں رشتہ قائم کرتا ہے اور وہی انسان کو آزاد خودی یا ذات کی حیثیت عطا کرتا ہے۔

مکٹیگرٹ کا فلسفہ ہیگل کے فلسفہ سے متاثر ہے۔ اس کے نزدیک بھی حقیقت اعلیٰ روحانی ہے اور وہ آزاد اذہان (ذات، انا، خودی) اور ان کے تصورات پر مشتمل ہے۔ یہ تصور، حقیقت سے، زمان، مکان اور اشیاء کو باہر کر دیتا ہے۔ جو اشیاء ہمیں نظر آتی ہیں درحقیقت ذہن ہیں (خودی، انا) یا خودی اور ذہن کے مشمولات۔ اشیاء کی صورت ان کا نظر آنا، ہمارے ادراک کا نقص ہے۔ اگرچہ زمان غیر حقیقی ہے، لیکن یہ بھی کہنا بجا ہے کہ انفرادی ذوات دائمی ہیں اور وہ مختلف اجسام میں ظاہر ہوتی رہتی ہیں۔ گویا ایک طرح کا تناسخ کا عمل جاری رہتا ہے ذوات آپس میں عشق کے ذریعہ وابستہ ہیں۔ خدا کوئی علیحدہ ذات نہیں ہے بلکہ ایک طرح وہ ایک انفرادی ذات ہی ہے۔ وہ اگرچہ ذات کے دائمی ہونے اور اس حسی دنیا سے قبل ان کے موجود ہونے کا قائل ہے لیکن ایک قادر مطلق ذاتی خدا کے وجود سے انکاری ہے۔ زمان اور وقت کا وجود بھی حقیقی نہیں ہے۔ اور ذوات بالآخر، وقت کی قید سے ماوراء محبت اور غیر زمانی حالت میں برقرار رہیں گی۔

اقبال کے ان تینوں اساتذہ کے فلسفیانہ افکار کا مختصر تذکرہ جو زبان کی مشکلات کی وجہ سے ممکن ہے کچھ مبہم اور جزئی ہو، میں نے اس لیے کیا کہ اس میں اقبال کی فکر کا تار و پود ملتا ہے۔ ان افکار کی قدر مشترک جس نے اقبال کو متاثر کیا ہوگا یہ ہیں۔

۱) یہ کائنات کا روحانی تصور پیش کرتے ہیں۔

۲) یہ انسانی ذوات کو حقیقت کا جز سمجھتے ہیں اور (مکٹیگرٹ کے علاوہ) ان کو فعال اور آزاد جانتے ہیں۔

۳) یہ ذوات کی آپس میں اثر پذیری کے قائل ہیں (لائبنز کے برعکس)۔

۴۔) یہ خدا کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں اور ان کے فلسفوں میں اس کی گنجائش ہے کہ خدا کی حقیقت اور ذوات میں مماثلت اور قدر مشترک پائی جائے۔

۵) ذوات چونکہ فعال، یا ظاہر ہوتی رہتی ہیں، اس لیے وہ (مکٹیگرٹ کے علاوہ) آزاد ہیں۔

۶) حقیقت منجمد نہیں ہے، بلکہ ذوات کی وجہ سے اس میں حرکت ہے۔

۷) یہ فکر مذہبی اعتقادات کے لیے موجب تقویت ہے اور فطرتیت کی مخالف۔

۸) یہ فکر مابعد الطبعیات سے شروع نہیں ہوتی۔ بلکہ انسانی تجربات سے ابتدا کرتی ہے اور مابعد الطبعیات کو ان تجربات کی بنیاد پر اخذ کرتی ہے۔

بیسویں صدی کی ابتداء میں یہ فکر اور فلسفہ مسلم معاشرہ کے لیے بالعموم اور ہندوستانی مسلمانوں کے لیے بالخصوص اپنے اندر خاص کشش رکھتا تھا اس وقت کی مسلم دنیا کے حالات کے چند پہلو یہ تھے کہ

۱) چند ملکوں کو چھوڑ کر ساری مسلم دنیا مغرب کے استعمار کے شکنجہ میں جکڑی ہوئی تھی۔

۲) باقی ممالک میں بھی مغرب کا تہذیبی غلبہ تھا اور مغربی سائنس کو علم کی معیاری قدر سمجھا جاتا تھا، اس طرح کہ یہ فکر انسانی زندگی کے باقی پہلوؤں پر بھی حاوی ہو چکی تھی۔

۳) مسلم دنیا دو قسم کے جمود کا شکار تھی۔ فکری اور عملی۔ فکری جمود کی وجہ ایک خاص قسم کی منطق تھی جس نے مسلمان مفکرین کے اذہان کو جکڑ رکھا تھا اور وہ صغریٰ اور کبریٰ کے چکر کو ناقابل تبدیل خیال کرتے تھے۔ اس کے ساتھ ہی قانون اور فقہ کے میدان میں (مسلم معاشرہ کی محکومی کے سبب بھی) ان کی فکر منجمد ہو گئی تھی اور وہ زمانہ کے بدلے ہوئے

حالات کی اہمیت سمجھنے سے قاصر تھے۔ عملی میدان میں ایک خاص قسم کے تصور نے غلبہ حاصل کر لیا تھا، جو لوگوں کو قسمت پر شاکر ہونا سکھاتا تھا انفعالی اخلاق، جس میں ادب، پاس لحاظ، اطاعت، پست و بالا، شاہی اور فقیری کی اقدار بالا تھیں۔ مسلمان معاشرہ کا اخلاقی معیار انفعالی تھا، اور اخلاق کی وہ صفات جو آزاد معاشرہ اور انقلابی ذہن کا طرہ امتیاز ہیں، مثلاً شجاعت، بہادری، بے خوفی، مساوات، عدل و انصاف، اخلاقی اقدار کی صف میں ثانوی درجہ رکھتی تھیں۔

کیمبرج کا فلسفیانہ پس منظر ان عصری تقاضوں کو پورا کرتا تھا جن کا سامنا امت مسلمہ کو عموماً اور ہندوستانی مسلمانوں کو خصوصاً تھا۔ اقبال کو اس تقریباً تیار شدہ ڈھانچہ کے کچھ پیچ وخم اس لیے دور کرنے تھے کہ اسلامی فکر سے ان کا تضاد نہ ہو اور اگر ہو بھی (جیسا کہ بعض متصوفانہ فکر والوں نے سمجھا) تو اس کو اسلام کی تشریح اور تعبیر، یا اجتہاد سے دور کیا جا سکے۔

اسلامی فکر میں تصوریتی فلسفہ ابتداء سے ہی مذہب کا مؤید سمجھا جاتا رہا ہے۔ اس میں کچھ عمل دخل دوسرے مذاہب کی فکر کو بھی تھا۔ روحانی ماورائی دنیا، تناسخ، یا حیات بعد الموت یہ سب فطرتیت کے فلسفہ سے متصادم معلوم ہوتے ہیں۔ اس لیے افلاطون، اسپنوزا، لائبنیز اور بہت سے دوسروں نے اسی تصوریت کو ترجیح دی ہے۔ ڈیکارٹ بھی جس نے اس تصوریتی فلسفہ سے انسانی جسم اور مادہ کو نکال کر سائنس کا موضوع بنا دیا اس بات کو ماننے بغیر نہیں رہ سکا کہ جسم اور مادہ کے علاوہ بھی ایک حقیقت ہے جسے روح یا ذہن کہتے ہیں۔ فکری تاریخ کا یہی دباؤ تھا جس کی وجہ سے اقبال نے بلا کسی پس وپیش بیسویں صدی کی پہلی دہائی کی انگلستانی فلسفیانہ فکر کو اسلامی لباس پہنا دیا اور یہ بات غلط بھی نہیں تھی۔ اس سے مسلمانوں کی محکوم فکر میں تحریک پیدا ہوئی جس کے مثبت اثرات انسانی زندگی پر پڑے۔

ایک بات یہاں البتہ تعجب کی ہے اور وہ یہ کہ اقبال جس زمانہ میں کیمبرج میں

تھے، کم و بیش اسی وقت، اسی تصوریتی فلسفہ کے خلاف ایک نئی فکر کی ابتداء ہو چکی تھی، جس نے آگے چل کر فلسفہ کا رخ بالکل۔ دوسری طرف موڑ دیا۔ ۱۹۰۳ء میں مور (G.E Moore 1873-1985) نے اپنا مشہور مضمون ''تصوریت کا رد'' "The Refutation of Idealism" شائع کر دیا تھا۔ اور جیسا کہ انگلستان کی جامعات کا دستور ہے، یہ مضمون اور اس کے اثرات کیمبرج میں فلسفہ کی سیمناروں کا موضوع بحث رہے ہوں گے خاص کر اس صورت میں جب کہ مور اور رسل دونوں ابتداء میں کیمبرج کے نیو ہیگیلین (New Hegelion) فلسفہ کے زیر اثر تھے۔ ۱۹۰۳ء سے ۱۹۰۷ء تک کیمبرج میں فلسفہ بڑی گرما گرم بحثوں کا موضوع رہا ہوگا۔ تا آنکہ ۱۹۱۰ میں مور کے دوسرے مضامین بھی چھپ گئے، اور برٹرنڈ رسل نے بھی اس سے متاثر ہو کر نیو ہیگیلین فلسفہ کو خیر باد کہہ دیا مجھے یقین ہے کہ اقبال ان بحثوں سے واقف ہوں گے۔ لیکن ممکن ہے ان کا خیال ہو کہ نیا فلسفہ جو تصوریت کے خلاف ردعمل کے طور پر پیدا ہو رہا ہے۔ مذہب کو تقویت نہیں پہنچاتا بلکہ انسان کو لادینی کی طرف مائل کرتا ہے اور چونکہ اقبال ہر قیمت پر اپنے عقائد کا دفاع کرنا چاہتے تھے، اس لیے ان کا فطری انتخاب مور اور رسل کے مقابلہ میں سورلے، وارڈ اور مکٹیگرٹ کے فلسفیانہ افکار رہے اور ان ہی کی روشنی میں انہوں نے ۱۹۲۹ء کے لگ بھگ اپنے خیالات کو '' اسلامی فکر کی تشکیل جدید'' Reconstruction of Religious Thaught in Islam میں پیش کیا۔

انگلستان سے واپسی پر اقبال فلسفہ سے پیشہ ورانہ طور پر متعلق نہیں رہے ورنہ اس میدان میں انگلستان میں جو پیش رفت ہوئی اور جس طرح ایک نئی فلسفیانہ فکر نے پرانی فکر کی جگہ لے لی اقبال ان سے ضرور آشنا ہوتے اور اپنے لیکچروں میں ان اعتراضات کا جواب دیتے جنہوں نے تصوریت کی بنیادوں کو متزلزل کر دیا تھا یا اپنے بعض خیالات میں کسی حد تک تبدیلی پیدا کر لیتے۔

جس دوران، انگلستان سے واپسی پر اقبال اپنے فلسفیانہ خیالات کی ترکیب اور

تشکیل میں مصروف تھے، وہ دور وہی تھا جب فلسفہ کی دنیا ایک زبردست شکست وریخت سے دوچار تھی اور ماضی کے برخلاف افکار کی دنیا میں اس عمل کی رفتار بہت تیز ہوگئی تھی۔ وٹگنسٹائن نے کیمبرج میں مور، اور رسل کے ساتھ اپنے مقالہ پر کام شروع کردیا تھا۔ جو بالآخر ۱۹۲۱ء میں پہلی مرتبہ جرمن زبان میں شائع ہوا، اور ۱۹۲۵ء میں اس کا ترجمہ انگریزی میں۔ لیکن اس کتاب کے شائع ہونے سے پہلے ہی کیمبرج ان نوجوان فلسفیوں کا گڑھ بن گیا تھا جو ہیگیلین فلسفہ کے خلاف مور، اور رسل کی سرکردگی میں نبرد آزما تھے پہلی جنگ عظیم سے دوسری جنگ عظیم تک خیالات کی دنیا میں ہلچل مچی رہی اور بالآخر جو خیالات سامنے آئے وہ اگرچہ آپس میں مختلف النوع تھے، لیکن ان سب کی قدر مشترک فلسفہ کی اس رومانٹک اور کلاسیکل اسپرٹ کے خلاف تھی، جو حقیقت اعلیٰ، یا ایک ایسی مابعد الطبعیات کی تلاش میں تھا، جو تہ حقیقت کو وا کر سکے۔ وٹگنسٹائن کی پہلی کتاب Tractatus اور دوسری کتاب Philosophical Investigations میں اگرچہ زمین وآسمان کا فرق ہے، لیکن یہ قدر پھر بھی مشترک ہے کہ دونوں کتابیں، فلسفہ کے اختتام کا دعویٰ کرتی ہیں۔ اور کم وبیش یہ کہتی نظر آتی ہیں کہ جو حقیقت الفاظ کے احاطہ میں نہیں آسکتی، وہ یا تو مفروضہ ہے یا ان معاملات میں خموشی بہتر ہے۔ وہ تمام دعوے جو مابعد الطبعیات کیا کرتی تھی، اور جس کا کہنا تھا کہ حقائق کی کنہہ مابعد الطبعیات کے ذریعے ملتی ہے، مشتبہ قرار دیے گئے اور رفتہ رفتہ یہ بات بھی مشتبہ ٹھہری کہ حقیقت نام کی کوئی ایک شے موجود ہے۔ انسان کو زندگی میں مختلف حقیقتوں سے واسطہ پڑتا ہے، اور ان تمام حقائق کی تفہیم کے لیے مختلف طریقے اختیار کیے جاسکتے ہیں۔ منطق کا بھی کوئی ایک طریقہ کار نہیں ہے جیسا کہ یونانی منطق کا دعویٰ تھا۔ اب منطق بھی ارسطو کے قانون تضاد کی پابند نہیں ہے اور یہ قانون بھی عالمگیر نہیں ہے۔ منطق ایک کثیر الجہات علم ہے اور مختلف حقائق کی تفہیم میں اس کی مختلف جہات استعمال ہوسکتی ہیں، حقیقت یا کائنات کا اصول تشریح وحدت نہیں کثرت ہے۔ انسان خود تضادات کا مجموعہ ہے، زندگی بھی ان تضادات کو ایک حرکی عمل کے ذریعہ یکجا کرنے کا

نام ہے یہی حرکت ترقی ہے، اور یہی ارتقاء۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ حقیقت کی اصل روحانی ہے، یا مادی۔ اس سوال کا جو بھی جواب ہو وہ ہمارے موجودہ مسائل کے حل کے لیے بارآور نہیں ہے۔

وٹگنسٹائن بے شک بیسویں صدی کے اہم ترین مفکروں میں سے ایک ہے۔ انگلستان میں خاص طور پر اور بعد میں یورپ و امریکہ میں، اس کی فکر نے اپنے ہم عصر اور آنے والے فلسفہ کا رخ تصوریت، حقیقیت یا روحانیت و مادیت کے روایتی تصورات سے ہٹ کر متعین کیا اور مابعد الطبعیات کو فکر کے مقاصد سے خارج کر دیا۔ (اگرچہ وٹگنسٹائن کی پہلی کتاب ٹریکٹیٹس (Tractatus) کو بھی ایک مابعد الطبعیاتی نظام کا نقیب کہا جانے لگا)۔

جس زمانہ میں اقبال اپنے خطبات لکھ رہے ہوں گے (۱۹۲۹ء) اسی زمانے میں کیمبرج میں ایک نیا فلسفیانہ نعرہ گونج رہا تھا۔ اور وہ تھا ابہام سے گریز اور وضاحت اور تجربہ پر زور۔ چونکہ تمام مابعد الطبعیاتی اصطلاحیں ابہام رکھتی ہیں، یا دوسرے الفاظ میں وہ تمام الفاظ جن کے معنی ہم اپنے تجربہ اور توثیق سے متعین نہیں کر سکتے مبہم ہوتے ہیں اس لیے وہ کسی سنجیدہ فکر کا موضوع نہیں بن سکتے۔ شاعری اور اخلاقی تصورات، البتہ ان اصطلاحات اور الفاظ کو استعمال کرتے ہیں لیکن ان کے استعمال کا جو مقصد ہوتا ہے اس کو واضح طور پر سامنے رکھنا چاہیے۔ شاعری تخیل کی اڑان ہے، اور اخلاقی احکام انسانوں کو ایک خاص طرز زندگی گزارنے پر آمادہ کرنے کے لیے ہیں۔ ایسے جملے اور احکام سچے، یا جھوٹے نہیں ہوتے، بلکہ یہ کچھ خاص مقاصد کے حصول کے لیے بولے جاتے ہیں۔ اگر یہ مقاصد حاصل ہوتے ہوں تو یہ جملے مستعمل رہتے ہیں۔ ورنہ بامعنی گفتگو کی دنیا سے خارج ہو جاتے ہیں ایسے الفاظ کا کوئی معروض نہیں ہوتا، اور یہ زبان سائنسی خیالات کے اظہار کا ذریعہ نہیں بن سکتی۔

وٹگنسٹائن کی دونوں کتابوں میں زبان کا جو فلسفہ پیش کیا گیا ہے، اس کے

اثرات صرف کیمبرج تک محدود نہیں رہے۔ کچھ تو آزادانہ اور کچھ وٹگنسٹائن کے زیر اثر یورپ میں نئی بحثوں کا آغاز ہو گیا۔

ان بحثوں میں ایک بڑی اہم بحث زبان اور اس کے معنوں کی بحث تھی۔ الفاظ اور متون کے معنوں کو متعین کرنے کا کیا طریقہ ہے۔ انسانی علوم، خاص طور پر تاریخ، اور تہذیبی ارتقا جس کے اظہار کے لیے زبان اور الفاظ استعمال ہوتے ہیں ان کو سمجھنے کے لیے وہ کونسا طریق کار ہے، جو معروضی طور پر الفاظ کے مفاہیم اور معنوں کو ایک شخص سے دوسرے، اور ایک نسل سے دوسری نسل تک پہونچا سکے؟ کیا متون کو سمجھنے کے لیے علم تفسیر کا کوئی خاص طریق کار ہے جس کے استعمال سے یہ جانا جا سکتا ہے کہ متن کا مصنف اپنے کلام کو لکھتے، یا کہتے وقت، کن تجربات سے گزر رہا تھا، اور اس کے ذہن میں کیا واردات واقع ہو رہی تھیں، اور اس کے خیالات کیا تھے۔ دوسرے الفاظ میں کیا کوئی ایسا طریق کار ہے جس کی مدد سے کلام کے خالق کا منشا معلوم کیا جا سکے؟ پھر یہ کہ اس منشا اور کلام کے ظاہری معنوں میں کیا ربط ہے۔ کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ شاعر، فن کار، یا خالق کا منشا جو بھی رہا ہو، کلام ایک معروضی چیز ہے، اور اس کے معنی کی تفہیم سے کلام کے خالق کا منشا غیر متعلق ہے۔ کیا زبان، یا الفاظ حقیقت کی نمائندگی کرتے ہیں، یا کلام خود حقیقت ساخت کرتا ہے یہ اور اسی قسم کے بہت سے سوالوں کے جواب آج کے فلسفیانہ مباحث کا موضوع ہیں۔

میری دانست میں، دور جدید کے فکری پس منظر میں وٹگنسٹائن کے ساتھ دوسرا بڑا نام ہائیڈیگر (Martin Heideger ۱۸۸۹۔۱۹۷۶) کا ہے۔ ہائیڈیگر کے فلسفہ کا تکنیکی تعارف تفصیل چاہتا ہے۔ اور اس کا موقع یہ نہیں ہے۔ لیکن چند باتیں اس کی فکر میں اہم ہیں، جو غالباً آج بھی اقبال کے لیے مفید مطلب ہوتیں، ہائیڈیگر کا پہلا سوال تو فلسفہ کا یہی دائمی سوال تھا کہ وجود کیا ہے، یہ ایک ایسا سوال ہے جس کا جواب نہیں دیا گیا، اور آج بھی یہ سوال اسی لیے اہم ہے کہ یہ جواب کا مطالبہ کر رہا ہے۔ وٹگنسٹائن کے نزدیک تو

یہ سوال ہی غلط ہے، اور اگر صحیح بھی ہے تو لفظی کھیلوں، کے کسی خاص کھیل اور اس کے قواعد سے متعلق ہے، لیکن ہائیڈیگر کے خیال میں اس سوال کا جواب صرف جرمن قوم، اور جرمن زبان، اور کسی حد تک یونانی دے سکتے ہیں۔ امریکہ اور روس کے وحشیانہ معاشروں کے برخلاف، ہائیڈیگر کو امید کی کرن صرف جرمن قوم میں نظر آئی، جو انسان کو نطشے کی عدمیت (nihilism) اور جدیدیت کی مشینی سوسائٹی سے نجات دلا سکتی ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ اسلامی فکر ہے جو عدمیت، فنائیت، قنوطیت اور دل پر مشینوں کی حکومت سے انسان کو آزاد کرا سکتی ہے۔ لیکن دونوں کے نزدیک جدید دور کے یہ دو بڑے چیلنج ہیں، جن کا انسان کو مقابلہ کرنا ہے۔

وجود کیا ہے؟ یہ سوال انسان کی اپنی ذات سے شروع ہوتا ہے اور اپنی ذات کی تلاش میں انسان تین درجات سے آشنا ہوتا ہے۔ پہلے درجہ میں انسان اپنے کو اس دنیا میں پاتا ہے جو اس کی اپنی بنائی ہوئی نہیں ہے، لیکن وہ اس میں متصرف ضرور ہے اسی دنیا سے اس کو اپنی دنیا آپ پیدا کرنا ہے (بقول اقبال) یہ دنیا، ڈیکارٹ، اور نیوٹن کی انسان سے آزادانہ اور معروضی طور پر موجود، دنیا نہیں ہے، جس سے انسان صرف تاثر قبول کرتا ہے، اور انفعالی طور پر اس کا علم حاصل کرتا ہے بلکہ وہ اپنی دنیا کو، اسی مواد اور مسالہ سے بناتا ہے جو اس کے چاروں طرف موجود ہے۔ دنیا پر تصرف کے اس عمل سے انسان وجود کے دوسرے درجہ سے آشنا ہوتا ہے اور وہ تجربہ ہے۔ یہ انسانی وجود کی ایک خاص جہت ہے، جو درونی اور ذاتی ہے۔ اس کے معنی وہ نہیں ہیں جو ڈیکارٹ نے سمجھے تھے، کہ میں اپنے احساس کا نتیجہ ہوں۔ میں ایک تخلیق کی ہوئی دنیا میں تماش بین نہیں ہوں اور نہ میرا وجود ان تمام حسیات کے نتیجہ میں پیدا ہوا ہے جو اس دنیا سے ہر دم مجھ تک پہونچتی ہیں۔ اور میں صرف ان کا سمیع اور بصیر ہوں۔ اور نہ یہ دنیا جس میں میں رہتا ہوں بالکلیہ مجھ سے آزاد دنیا ہے جس کا اثر میں ایک حساس ذات ہونے کی وجہ سے قبول کرتا رہتا ہوں۔ خود میرا وجود، اسی طرح کا ایک وجود نہیں ہے، جس طرح اس دنیا میں شجر اور حجر کا۔ میرا وجود،

میری ذات کے امکانات کی تکمیل کی توقع کا نام ہے، اسی توقع سے میں زندہ ہوں، اور یہی میری ذات کو میری روزمرہ زندگی کی واقعاتی دنیا سے نکال کر توقعاتی دنیا میں پہونچا دیتی ہے، اور یہی وہ ماورائیت ہے جو میری ذات کی شناسائی کا دوسرا درجہ، یا مرحلہ ہے۔

امکانات کی تکمیل میں، میں ذات سے ماورا ہو کر، وجود کی شناسائی کے تیسرے درجہ میں پہونچتا ہوں جہاں ذاتی وجود سے دست بردار ہو جاتا ہوں اور تکمیل مقاصد، کی دنیا میں داخل ہوتا ہوں۔ یہ مقاصد، روزمرہ کی زندگی کے اہداف نہیں، بلکہ جستجو کے وہ درجات ہیں جس میں حیات، دنیاوی وقت میں ماضی سے مستقبل کی طرف نہیں جاتی، بلکہ مستقبل سے ماضی کی طرف رجوع کر کے میرے حال پر ختم ہوتی ہے۔ ذات کی یہی وہ معرفت ہے جو فکری سفر کا حاصل ہے۔

وجود اور ذات کے اس مبہم بیان میں، جو وٹگنسٹائن کے نزدیک مہمل ہوگا، اقبال کی فکری پیش رفت دکھائی دیتی ہے۔ ہائیڈیگر، نے اپنی فلسفیانہ فکر کے دوسرے دور میں اپنی پرانی فکر کو خیرباد نہیں کہا بلکہ اس کو نئی فکر کا راستہ سمجھا۔ اسی طرح جس طرح کسی حد تک وٹگنسٹائن نے اپنی پرانی فکر کے ذریعہ نئی فکری دنیا میں قدم رکھا۔ خود ہائیڈیگر کے بقول، اس نے اپنے پرانے فلسفہ کو ایک نئی فکر سے نہیں بدلا وہ تو صرف راستہ تھا جو اس کو نئی منزلوں سے روشناس کراتا ہے اور فکر میں مستقل شے منزل نہیں، راستہ ہے۔

ہائیڈیگر کی فکر کا ایک اہم موضوع وہ بحران ہے جس سے بیسویں صدی کی ابتدائی فکر دوچار تھی۔ یہ بحران، انیسویں صدی کے آخر میں نطشے کے اس اعلان میں ظاہر ہوتا ہے کہ "خدا مر چکا ہے" خدا کی موت، اس بات کی علامت ہے، کہ فکر اور تاریخ کا وہ ارتقاء جس کا انیسویں صدی کا فلسفہ غماز تھا دم توڑ رہا ہے۔ تاریخی ارتقاء میں تسلسل نہیں ہے اور مغربی تہذیب اور فکر ایک بحران میں مبتلا ہے۔ اب چونکہ فکر اپنے سائنسی اور ٹیکنیکی آلات کے باوجود ایک سیدھی لکیر پر آگے نہیں بڑھ رہی، اس لیے اس کے مستقبل میں غیر متوقع امکانات، چاہے وہ اچھے ہوں، یا برے، کھلے ہیں، ۱۸۹۰ء سے ۱۹۳۰ء تک کی فکر کا

موضوع بحران کا تصور ہے، جس سے فکر نبرد آزما ہے۔ اس بحران کے حوالے مندرجہ ذیل ہیں۔

۱) انیسویں صدی کے آخری دس سال اور بیسویں صدی کے ابتدائی بیس سال، لٹریچر، آرٹ اور فکر میں تبدیلی کے سال ہیں۔ آرٹ کی دنیا میں فطرتیت (Naturalism) سے اظہاریت (Expressionism) کی طرف تبدیلی ہوتی ہے۔ فطرتیت، مادی تہذیب اور سائنس سے متاثر ہوتی ہے۔ جبکہ اظہاریت باہر کی دنیا سے صرف نظر کرکے، ایک قسم کی دروںبیت اور مکاشفہ کی پیداوار ہے جس میں، الہامی قسم کے تصورات نے ایک اہم رول ادا کیا ہے۔

۲) اسی زمانہ میں فطری اور ریاضیاتی علوم میں بھی ایک بحران پیدا ہوا، جس کا پورا احساس بالآخر ۱۹۲۰ء کے لگ بھگ ہوا، جب لوگ آئن شائن کے نظریات اور اس کے بعد آنے والے ریاضیاتی اور طبعیاتی تصورات سے آگاہ ہوئے، جنہوں نے آئن شائن کے نظریات سے بھی زیادہ، فکری دنیا میں ہلچل مچادی۔

۳) معاشرتی علوم، اور سماجیات میں تبدیلی، صنعتی انقلاب، شہری مراکز کی تیز رفتار ترقی اور افسر شاہی کے اس پورے نظام سے جو معاشرہ کے نظم ونسق اور معاشیاتی اداروں کو چلانے کے لیے وجود میں آیا، پیدا ہوئی۔ جدید معاشرتی ڈھانچوں نے انسان کی زندگی کو بڑا متاثر کیا اور جدید انسان کو اس اجنبیت کا احساس دلایا جس کا وہ جدید معاشرہ میں شکار بن گیا تھا۔ جدید انسان کی زندگی کا تضاد یہ تھا کہ ایک طرف وہ اپنی ذات کی نمو اور اپنے ارادہ اور عمل کی آزادی چاہتا تھا، لیکن دوسری طرف وہ ایک ایسے معاشرہ میں رہ رہا تھا جہاں ایک ''معروضی ثقافت'' اس کی مرضی سے آزاد موجود تھی۔ یہ معروضی تہذیب یا ثقافت، غیر ذاتی، آزاد اور بڑے دباؤ والی تھی اس تہذیب میں انسان کا اپنا آپ اس سے چھن چکا تھا، اور روزمرہ کی زندگی کی آزادی بھی معاشی اور پیداواری اداروں نے اس سے چھین لی تھی۔ اب وہ اپنے سے اجنبی دنیا میں زندہ تھا اور یہ اجنبیت روز افزوں تھی۔

۴) اجنبیت کے اس موضوع نے اس زمانہ کے لٹریچر پر بھی اثر ڈالا رلکے (Rilke) اس بات کا نوحہ کرتا ہے کہ شاعر اپنے مستند وجود کو شہر کی بے نام اور جابرانہ حقیقت کے سامنے قائم رکھنے کی ناکام کوشش میں مصروف ہے۔ تھامس مان، اور خود فرائڈ، معاشرتی جبر کی نشاندہی کرتے ہیں جو انسانی روح کو یا اس کے درون کو ختم کرنے کے درپے ہیں۔ اور انیسویں صدی کی آخری دہائی کا اعلیٰ بورژوا طبقہ وہ جابر ہے جو معاشرہ میں انسانوں کو میکانکی جانداروں میں تبدیل کر رہا ہے۔

۵) بحران کا سب سے راست حوالہ تاریخیت کا بحران ہے۔ فلسفہ تاریخ، کو ایک واحد اصول کی بنیاد پر اس طرح سمجھنا کہ وہ غیر ترقی یافتہ حالت سے ترقی یافتہ صورت کی طرف حرکت کا نام ہے ممکن نہیں رہا۔ تاریخی علم میں موضوعیت کا دخل، اور تاریخی تصورات میں کثرتیت کا امکان، وہ نظریات تھے جنہوں نے، بیسویں صدی کے ابتدائی فلسفہ کو انیسویں صدی کے فلسفہ، تاریخ سے ممتاز کیا۔ اب تاریخ، کسی عقلی حرکت کا نام نہیں ہے، اور نہ تاریخ بالآخر کسی مطلق کی طرف رواں دواں ہے، اس کو سمجھنے کے اتنے ہی مختلف طریقے ہو سکتے ہیں، جتنے کہ لوگ چاہیں۔

۶) بیسویں صدی کی سائنس اپنے ساتھ ٹکنالوجی کا ایک نیا تصور لائی۔ موجودہ ٹکنالوجی اپنی ماہیت میں "کارگری" ہے۔ جبکہ یونانی تہذیب میں اس کی ماہیت، ایک تخلیقی اظہار کی تھی اس کے پیچھے ایک شاعرانہ، یا الہامی شعور کارفرما تھا اور وہ اشیاء کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرنے کی بجائے ان میں شان، حسن اور سچائی کو عیاں کرنے کے لیے استعمال ہوتی تھی۔ موجود ٹکنالوجی فطرت کے رخ کو موڑ کر اور اس پر اثر انداز ہو کر، اس کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرنا چاہتی ہے۔ آج کی ٹکنالوجی کائنات تسخیر کرنے، اور اس کو انسانی مقاصد کے لیے استعمال کرنے والی شے کا نام ہے۔ ماقبل آرٹ مقدس تھا، موجودہ آرٹ تکنیک اور ٹکنالوجی ہے۔ موجودہ زمانہ میں انسان نے اپنے وہ دریچے بند کر دیے ہیں، جن کی معرفت، آرٹ ہم تک حسن، سچائی اور شان کو پہونچا

سکتا تھا آج کا آرٹ، انسانی ارادہ کا غلام ہے اور انسانی ذہن کی وہ کوشش ہے جو دریافت اور معرفت سے زیادہ کاریگری ہے یہ آرٹ کارتیسی (Cartesian) سائنس کی پیداوار ہے جہاں ذہن، جو کاریگر ہے ایک مواد کو جو دنیا ہے اپنی مرضی کے مطابق استعمال کرتا ہے۔ فطرت اب اعلیٰ وارفع نہیں بلکہ استعمال کرنے کی چیز ہے۔ اور بیکار ہونے کی صورت میں پھینک دینے کی سائنس اور ٹکنالوجی کا مقصد انسان کو فطرت کا مالک و مختار اور آقائے مطلق بنانا ہے۔

ہائیڈیگر کے نزدیک، وجود انا، ذات کا پرانا تصور ایک بنیاد فراہم کرتا تھا جو موجودات کی تفہیم، اور یکجائی کے کام آتا تھا۔ اپنے وجود کی حقیقت سے ہم دوسرے وجود یا وحدت تک پہونچ سکتے تھے۔ اس وجود کا کوئی تعلق خود شخص موجود، یا انا یا خودی سے نہ تھا۔ یہ تصور ڈیکارٹ کا پیدا کردہ ہے، جس نے انسان کو بنیادی اور اصل ذات فاعل مان لیا اور اس کو اس دنیا سے حسیات کے رشتے کے ذریعے جوڑ دیا، جس کی معرفت وہ ایک ایسی دنیا کا علم حاصل کرتا ہے جو اس کے وجود کا حصہ نہیں ہے بلکہ اس سے آزاد ایک دوسری معروضی حقیقت ہے۔ سائنسیت، اور ٹکنالوجی کی بنیاد یہی کارتیسی نقطہ نظر ہے اور اسی نقطہ نظر نے، انسان، اور فطرت کے درمیان اجنبیت کی خلیج حائل کی ہے۔ موجودہ ٹکنالوجی جدید سائنس کی طرح دنیا پر حملہ آور ہوتی ہے اور اس طرح، اپنی دانست میں وہ سائنس کی تکمیل کرتی ہے۔ پرانے زمانہ کا کسان، اور اس کی پن چکی کے مقابلہ میں اب غذا تیار کرنے والی خودکار مشینیں ہیں۔ کسان اور اس کی پن چکی فطرت سے ہم آہنگ تھے اور اس کا حصہ تھے۔ کسان کا کام ایک بیج کو فطرت کے سپرد کرنا تھا اور اس کو اگتے دیکھنا۔ لیکن غذائی صنعت، اور خودکار مشینیں اس عمل سے نوعی طور پر مختلف ہیں۔ پن چکی تو اس وقت چلتی ہے جب ہوا اسے چلاتی ہے اور اسی وقت طاقت پیدا کرتی ہے۔ کارخانہ میں طاقت، فطرت سے علیحدہ کر کے ذخیرہ کر لی جاتی ہے۔ کارخانوں میں مصنوعی عوامل استعمال کیے جاتے ہیں۔ بیج کے اگنے کے لیے ٹریکٹر اور کیمیاوی کھاد۔ فطرت اب کوئی

ایسی چیز نہیں رہتی، جس کی طرف ہمارا رویہ انسانی، ہمدردانہ اور مشفقانہ ہو۔ فطرت تو اب ہمارا آلہ، ہمارا ہتھیار اور شے بن گئی ہے۔ ہم اپنے کو اس سے ہم آہنگ نہیں کرتے اس کو فتح کرتے ہیں۔ ایک ذریعہ ہے اس کو استعمال کرتے ہیں۔ ہائیڈیگر کے نزدیک ٹکنالوجی کا یہ جنون اس سرزمین کے روحانی تنزل کا آئینہ دار ہے اور ترقی یافتہ قومیں اس کا شکار بن رہی ہیں۔ ان کی تاریخ، اب وجود، یا ہستی کی تاریخ نہیں، بلکہ انسانی انا کی تاریخ ہے جو کائنات کو تہہ و بالا کرنے کے درپے ہے۔ اور اپنی تیز رفتاری میں اپنی ہلاکت کا سامان کر رہی ہیں۔

اس ہم عصر فکری پس منظر میں اقبال کے حوالے سے جو باتیں آئندہ کہی جا رہی ہیں ان کی بڑی حد تک تائید اقبال کے کلام اور نظریات سے ہو جاتی ہے۔ اور اگر چہ یہ بات جسارت ہوگی، لیکن چونکہ یہ فلسفیانہ جسارت ہے۔ اس لیے قابل مواخذہ نہیں گردانی جائے گی، کہ اقبال اگر آج کے ماحول میں اپنے خطبات لکھ رہے ہوتے، تو وہ بڑی حد تک اس نقطہ نظر کی تائید کرتے، جو یہاں پیش کیا جا رہا ہے۔

۱) بیسویں صدی کے اس اختتام پر آج ہم جہاں کھڑے ہیں، کلاسیکل نوعیت کی مابعد الطبعیاتی بحث غیر متعلق معلوم ہوتی ہے۔ اور وہ اصطلاحات بھی، جن کے ذریعہ ہم ان بحثوں میں حصہ لیتے ہیں متعین مفہوم اور معنی نہیں رکھتیں۔ روح و مادہ، جسم و جان، جوہر اور عرض فلسفہ تاریخ میں خاص معنوں میں استعمال ہوتے رہے ہیں۔ ولیم جیمس نے کسی جگہ فلسفہ کی نرم دل، اور سخت دل انسانی فطرت کی مناسبت سے دو اقسام قرار دی ہیں۔ ایک تصوریت (Idealism) اور دوسری حقیقیت (Realism)۔ فلسفہ کی، اگر چہ ان دونوں اقسام کے بین بین اور بھی اقسام ہو سکتی ہیں، لیکن ولیم جیمس کی اس تقسیم سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ فلسفیانہ فکر کا انحصار، صرف منطق اور دلیل پر نہیں ہوتا۔ بلکہ انسانی طبائع پر بھی ہوتا ہے، یہ بات اگر کسی حد تک بھی صحیح ہے تو طبائع کے فرق سے، کسی فلسفہ کو بالکلیہ مذہبی اور اخلاقی اصولوں کے دائروں سے خارج کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ شومی قسمت

سے فلسفہ و فکر پچھلے ڈھائی ہزار سال سے یونانی منطق کی ایسی زبردست گرفت میں رہی ہے کہ انسانی فکر کو صحیح و غلط، روح و مادہ، جسم و جان، تصوریت و حقیقیت* کے دو (۲) دو (۲) خانوں میں بانٹتی رہی ہے اس طرح کہ اگر ایک صادق ہو تو دوسرے کا کاذب ہونا لازم آتا ہے۔ اس اصول کا استثنا متصوفانہ فکر، یا پھر ہیگل اور اس سے متاثر فلسفیانہ فکر میں ملتا ہے۔ ڈیکارٹ نے اس تفریق کو اس قدر مختص کر دیا کہ روح اور مادہ کے اعراض میں کوئی قدر مشترک باقی نہ رہی، اور دونوں کا رابطہ ایک ایسے دماغی غدود پر منحصر ٹھہرا جس کا مصرف کسی کو معلوم نہ تھا۔ موضوع اور معروض کی یہ خلیج، اور سائنس اور ٹکنالوجی کا فروغ دونوں اسی فلسفیانہ فکر کے مرہون منت ہیں۔ لیکن آج فکر کے پس منظر میں اس طرح کی تقسیم، کارخانہ حیات کے سمجھنے میں ممد و معاون ثابت نہیں ہو رہی۔ اسی لیے آج کے کسی فلسفہ کا یہ اصرار کہ انسان کی حقیقت روحانی ہے یا کائنات روحانی اکائیوں کا مجموعہ ہے، اسی قسم کی مابعد الطبعیات میں شمار کی جائے گی جس طرح کسی وقت، اقبال متصوفانہ مابعد الطبعیات کو سمجھتے تھے، اور جس سے ان کی طبیعت ابا کرتی تھی۔ جو کچھ بھی موجود ہے، یا ہے، چاہے جاندار ہو یا بے جان، اس کے ہونے کی حد تک تو کسی کو نہ پہلے انکار تھا، اور نہ اب ہے۔ لیکن اس کی تفصیلات کا دار و مدار کئی چیزوں پر ہے جن میں انسان اور جو کچھ بھی ہے، دونوں بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ میری دانست میں اقبال کی کثرتیت کا نقطہ نظر آج بھی ایک فکری اساس کے طور پر اسی طرح درست ہے، جس طرح پہلے تھا۔ صرف اس فرق کے ساتھ کہ ذوات کی کثرت کو ایسے الفاظ میں بیان کرنے سے احتراز کیا جائے، جو کسی قسم کا مابعد الطبعیاتی جھکاؤ رکھتے ہوں اگر ایسا نہ کیا گیا، تو فلسفہ بالآخر اسی دوئیت کا شکار ہو جائے گا جو ڈیکارٹ نے قائم کی تھی۔

(۴) فکر جدید کے پس منظر میں ایک اور حقیقت جو ہماری فکر کو متاثر کر رہی ہے، وہ صرف ذوات کی کثرت نہیں، بلکہ فکری نظاموں کی کثرت بھی ہے۔ اب یہ کہنا بڑا مشکل ہے کہ ایک فکر دوسری فکر کے متضاد ہے، اور چونکہ صرف ایک ہی درست ہو سکتی ہے،

دوسری لازماً غلط ہوگی۔ کسی حد تک ایک سماج کی کثرت افکار میں بھی ایک یکجائی تلاش کی جاسکتی ہے، اور ایک دوسرے کو کاذب کہے بغیر، مشترک اہداف اور مقاصد پر مجتمع ہوا جاسکتا ہے، اصل زور جدائی پر نہیں، بلکہ صلح پر ہونا چاہیے، اس سے منشا یہ نہیں کہ حقیقت اضافی ہے۔ اگرچہ کسی حد تک یہ دعویٰ بھی کہ حقیقت اضافی ہے، مطلق نہیں، صحیح ہوگا۔ مطلقیت اور اضافیت اپنا بھی ایک پیراڈائم رکھتے ہیں۔ اور جس طرح سائنس کے ارتقاء میں ایک پیراڈائم کی اہمیت ہوتی ہے اور ساتھ ہی کسی ایک پیرڈائم سے دوسرے میں جست لگانے کی بھی، اسی طرح صداقت، حقیقت اور سچائی، اسی حوالہ سے برتی جاسکتی ہے۔ کسی حقیقت کے مطلق ہونے کا حکم، خود اپنے اندر ایک تضاد رکھتا ہے، اس لیے کہ یہ حکم جو لگاتا ہے وہ خود غیر مطلق ہے، اور غیر مطلق کے نزدیک جو مطلق ہوگا اس کی سند مفقود ہے۔ اگر افکار کا جدال حق و باطل کی گرفت سے آزاد ہو جائے، تو اعمال کا جدال بھی کسی نہ کسی حد تک معقول حدود میں رکھا جاسکتا ہے اقبال چونکہ مستقبل کے امکانات کو کھلا رکھنے کے قائل ہیں اور اس کائنات کو ایک فعل مختتم نہیں سمجھتے، جس میں سیاہ سفید، علیحدہ علیحدہ کردیا گیا ہو، اس لیے حقیقت کی کوئی تفہیم بھی فعل مختتم نہیں ہے۔ انسانی فکر کے در، وا ہیں اور معرفت کی کوئی حد نہیں ہے۔

۳) فکر اقبال کسی جگہ عقل کو حقیقت کی تفہیم سے خارج نہیں کرتی۔ لیکن یہ بات دھیان میں رکھنے کی ہے کہ عقل کسی ایک عمل کا نام نہیں، بلکہ مختلف اعمال کے مجموعہ کا نام ہے۔ ان مختلف اعمال میں، کسی موقعہ کی مناسبت سے کسی ایک پہلو کو سامنے رکھا جاتا ہے اور دوسرے موقعہ پر کسی دوسرے کو ۲ + ۲، چار ہوتے ہیں، اور عقل بھی یہی کہتی ہے، لیکن ہمیشہ نہیں ہوتے، اور یہ بھی ایک نہ ایک قسم کی عقل ہی کہتی ہے۔ جو بات صحیح نہیں ہے وہ یہ ہے کہ مجرد تصورات کی بنیاد پر تعقلات کا نظام قائم کرلیا جائے، جو اگرچہ اقلیدس کی جیومیٹری کی طرح کسی خاص مقصد کے لیے تو مفید ہو، لیکن اس کو کلی حقیقت کی جگہ دے دی جائے، اور اس کے علاوہ جو کچھ ہے مسترد کردیا جائے، انسانی ارادہ اور اعمال ایک

منفرد حیثیت رکھتے ہیں، اور ان کو تعقلات کے شکنجہ میں کسنا، یکطرفہ عمل ہے۔

(۴) جدید فلسفہ کی ایک بڑی اہم خصوصیت، فکر میں زبان کی اہمیت ہے۔ لفظ و معنی کا ربط کیا ہے۔ کیا الفاظ اشیاء یا متعلقہ افعال اور اعمال کے نام ہیں یا کچھ اور؟ کیا کسی عبارت کے معنی صرف ڈکشنری کی مدد سے معلوم کیے جا سکتے ہیں؟ اور خاص طور پر ایسے متون کے معنی معلوم کرنے کا کیا ذریعہ ہے، جواب سے بہت پہلے لکھے یا بولے گئے تھے اور آج وہ ماحول اور وہ ثقافت ہمارے اطراف موجود نہیں ہے؟ کیا لکھی ہوئی عبارت اور بولی ہوئی تقریر کے معنی متعین کرنے کا ایک ہی اصول اور طریقہ ہے اور تقریری (oral) اور تحریری لٹریچر کے معنے معلوم کرنے کے اصول ایک ہی ہیں، یا ان میں کچھ فرق ملحوظ رکھنا پڑے گا؟ یہ اور اسی قسم کی بہت سی اہم بحثیں بیس تیس سال سے فلسفیانہ فکر کی خاص موضوع رہی ہیں۔ ہماری دانست میں ان بحثوں کا تعلق تمدن کے حرکی اصول، یعنی اجتہاد سے ہے ، جو اقبال کا ایک اہم موضوع رہا ہے۔ آج کے پس منظر میں یہ مسئلہ ایک نئی جہت سے سامنے آتا ہے۔

اجتہاد کا جو تصور اقبال نے استعمال کیا، اس کا پس منظر وہی علم و فکر ہے، جو فلسفہ یونان کے زیر اثر مسلمانوں میں پروان چڑھا۔ ان میں زبان بھی وہی استعمال کی گئی ہے، اور اجتہاد کی قسمیں بھی اسی طرح بیان کی گئیں ہیں، لیکن ان سب کا لب لباب یہی ہے کہ دیئے ہوئے صغریٰ کبریٰ سے نتائج اخذ کرنا، اور ان کو قیاساً دوسرے حالات پر منطبق کرنا قیاس، استخراج، تعقلات، الفاظ کے معنوں کا تعین سب اسی فکری نظام کا حصہ ہیں جو افلاطون اور ارسطو کے حوالہ سے مسلمانوں تک، اور پھر جدید فلسفہ تک پہونچا۔ چونکہ یہ فکری نظام انسان کی معنی آفرینی کی قوت کو محدود کر دیتا ہے اس لیے اس کے تحت کیے ہوئے اجتہاد بھی انسانی مسائل کو حل نہیں کر سکتے۔ اس طرح ہر اجتہاد کا منشاء کسی طرح موجودہ حالات کے لیے حیلے تلاش کرنا بن جاتا ہے۔ اسی لیے آج اس بات کی اہمیت مزید بڑھ گئی ہے، کہ زبان کے فلسفہ کا جائزہ لیا جائے اور الفاظ کے معلوم کرنے کے علاوہ،

خود زبان کی ماہیت اور اس کی تشکیل سے بحث کی جائے، اور اس بات کا پتہ چلایا جائے، کہ مختلف قسم کے اصناف سخن میں معنوں کے متعین کرنے کا کیا ایک ہی طریقہ ہے، یا مختلف طریقے ہیں۔ پھر مختلف اصناف سخن میں دیے ہوئے جملے، اگر چہ اپنی ساخت، اور الفاظ میں مشترک ہوں تو کیا ان کے معنوں میں بھی اشتراک پایا جائے گا، یا اس محل کو معلوم کیا جائے گا، جس میں وہ جملہ بولا گیا تھا، اور اس منشاء کو معلوم کیا جائے گا، جو جملہ بولنے والے کا تھا۔ محل کو معلوم کرنے کا معاملہ تو کسی حد تک معروضی ہے، لیکن بولنے والے کے منشاء کو معلوم کرنے کی سبیل کیا ہوگی؟ لیکن یہ سوال بھی اسی التباس کا پیدا کردہ ہے، کہ انسانی زندگی موضوعی اور معروضی خانوں میں بٹی ہوئی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ انسان منشاء کے معلوم کرنے کی کسوٹی بھی اسی طرح معلوم کر سکتا ہے، جس طرح محل کو معلوم کرنے کا۔ لیکن اس سب کے لیے، زبان کے رموز کو تلاش کرنا ہوگا۔

اقبال کے اجتہاد کے تذکرہ میں، میں نے بار بار یہ محسوس کیا ہے کہ وہ اس کو محض قیاس کے ہم معنی استعمال کرنا نہیں چاہتے تھے۔ لیکن ہمارے سر پر ہماری تاریخ کا جو بوجھ ہے، اور یونانی فکر کی جو گرفت ہے، وہ سیدھا دیکھنے کی راہ میں رکاوٹ بن جاتی ہے۔ تاریخ اور یونانی فکر کی اہمیت، اور ضرورت اپنی جگہ لیکن ایک غیر شعوری خوف جس میں ہماری فکر مبتلا ہے وہ ہمیں آگے قدم بڑھانے سے روکتا ہے۔ اور یہ غیر شعوری خوف ملامت کرنے والے کی ملامت سے بھی ہے اور اس ڈر سے بھی کہ کہیں ہم اپنا تشخص کھو نہ بیٹھیں۔

☆

اقبال، سائنس اور مذہب

ہر چند اقبال اور سائنس کے حوالے سے بہت طبع آزمائی ہو چکی ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس موضوع پر اب تک کوئی سیر حاصل بحث نہیں ہو سکی ہے۔ اس سلسلہ کا ایک علمی مقالہ جناب رضی الدین صدیقی نے "اقبال کا تصور زمان و مکاں" (۱) تھا جو اقبال کے چند سائنسی تصورات سے بھی ضمناً بحث کرتا ہے۔ اس موضوع پر مضامین کے فقدان کی ایک وجہ شاید یہ ہے کہ سائنس، مذہب اور فلسفہ سے متعلق ہماری سوچ میں ابہام پایا جاتا ہے اور اکثر اوقات ہم سائنسی اور فلسفیانہ تصورات کو مذہب کی حمایت میں یا عظمت اقبال کے ثبوت میں سطحی طور پر استعمال کرتے ہیں۔ ہم یہاں سائنس اور اقبال سے متعلق چند مسائل کی تشریح اور تنقیح کرنا چاہتے ہیں۔

سائنس کے ضمن میں ہم کسی فکر پر کئی عنوان سے گفتگو کر سکتے ہیں۔ مثلاً ایک یہ کہ ہم عام طور پر سائنس دانوں کی کاوشوں، ان کے تجربات اور ایجادات سے بحث

ا۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی، اقبال کا تصور زماں و مکاں، اقبال اکیڈمی ظفر منزل تاجپورہ لاہور۔ تاریخ اشاعت ندارد

کرتے ہیں۔ کسی خاص بوٹی سے کسی القلی (alkaloid) کی تلخیص یا پنسلین کی ایجاد، یا چیزوں کی عمر معلوم کرنے کے لیے کاربن ۱۴ کا استعمال اس نوع کی مثالیں ہیں۔ یہ مثالیں سائنس کے دائرے میں اس وقت آتی ہیں جب ان کی دریافت ایک خاص سائنسی طریقے (scientific methodology) کے تحت کی گئی ہو، یا ان نتائج کو سائنسی طریقے پر کیے گئے تجربات سے پرکھا گیا ہو۔ اس کے علاوہ اگر کسی شخص نے کسی سائنسی تجربہ کا نتیجہ اپنے کلام، یا اپنی شاعری میں سائنسی طریقہ پر دریافت، یا توثیق کے بغیر استعمال کیا ہو، تو اگر چہ وہ سچ ہی کیوں نہ ہو، سائنسی قضیہ (scientific proposition) کہلانے کا حقدار نہ ہوگا۔ تاوقتیکہ وہ طریق کار، یا توثیق کی شرائط پوری نہ کرے۔ اسی طرح اگر کسی معروف سائنسی حقیقت کو کوئی شخص اپنے کلام میں استعمال کرتا ہے تو وہ ان عام معنوں میں سائنسدان کہلانے کا حقدار نہ ہوگا جن معنوں میں ہم سلیم الزماں صدیقی، فلیمنگ یا لبی (Libby) جیسے لوگوں کو سائنس داں کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اقبال اور سائنس کے ذکر میں ہم اقبال کو ان معنوں میں سائنس دان متصور نہیں کر سکتے۔ اگر اقبال نے سائنسی مضامین بیان کیے ہیں تو وہ کلام میں سائنسی علم کے ضمنی استعمال کی حیثیت سے ہیں۔

سائنسی موضوعات پر گفتگو کرنے کا دوسرا عنوان یہ ہے کہ ہم مفکرین سائنس اور ان کے نظریات سے بحث کرتے ہیں۔ سائنس دانوں کی یہ وہ قسم ہے جو اس میدان میں ایسے انکشافات کرتی ہے جن کا اثر سائنسی علم پر پڑتا ہے۔ یہ تحقیقات سائنس کے بنیادی نظریات اور قوانین سے متعلق ہوتی ہیں ان تحقیقات میں اگر چہ مختلف نوعیت کے طریق کار استعمال کیے جا سکتے ہیں لیکن ان قوانین کی توثیق بھی حقائق اور واقعات ہی کرتے ہیں۔ گلیلیو (Galileo)، کوپرنکس (Copernicus)، کیپلر (Kepler)، نیوٹن (Newton)، آئن سٹائن (Einstein) وغیرہ نے جس انداز کے سائنسی انکشافات کیے انھوں نے اپنے زمانہ میں سائنسی تصورات میں انقلاب برپا کیا اور کائنات کی سائنسی فہم کو وسعت دی۔ اقبال ان معنوں میں بھی سائنس داں نہیں ہیں کہ انہوں نے سائنس سے متعلق کچھ

ایسے نظریات دیئے ہوں جو واقعات اور حقائق کی گزشتہ نظریات کے مقابلہ میں بہتر توجیہ کرتے ہوں۔ بلاشبہ اقبال نے بعض ایسے نظریات سے بحث کی ہے اور کائنات کا ایک نیا نقطہ نظر بھی پیش کیا ہے لیکن یہ نقطہ نظر فلسفیانہ اور عقلی زیادہ ہے، اور معروف معنوں میں سائنسی کم۔ اگرچہ ان معنوں میں سائنس دان اور فلسفی کی تفریق کچھ مشکل نظر آتی ہے، لیکن پھر بھی دونوں میں جو امتیاز ہے، وہ دونوں کے طریق کار اور مقاصد کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی لیے آئن سٹائن کا نظریہ اضافیت یا نیوٹن کے قوانین حرکت بنیادی طور پر سائنسی قوانین ہیں اور ضمنی یا ثانوی طور پر فلسفیانہ نظریات۔ یا ابن مسکویہ کا قانون ارتقا بنیادی طور پر ایک روحانی فلسفہ ہے اور ضمنی طور پر ایک سائنسی قانون۔ اس لیے اقبال کے کلام میں سائنسی قوانین تلاش کرنا یا ان کو نیوٹن کی طرح ایک سائنسدان قرار دینا نکتہ آفرینی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔

ایک فلسفی کو البتہ یہ حق حاصل ہے کہ وہ فلسفیانہ نقطۂ نظر سے سائنسی تصورات سے بحث کرے۔ سائنس کا بحیثیت علم جائزہ لے، اس کے طریق کار کی منطق کو بیان کرے، سائنسی قوانین کا حقیقت سے تعلق واضح کرے اور سائنسی تجربہ کی وسعت اور حدود متعین کرے۔ ایک مفکر کو یہ حق بھی پہنچتا ہے کہ وہ سائنسی علم پر تنقید کرے، سائنسی تشریح کی خامیاں واضح کرے اور سائنس کی بنیادوں کی تنقیح کرے۔ اسی طرح اسے اس بات کا بھی حق ہے کہ وہ سائنس کی معلومات اور انکشافات کو اپنے موقف کی حمایت میں استعمال کرے، یا ان کو کائنات سے متعلق اپنے نقطہ نظر کا جز بنائے یا اپنے موقف کی وضاحت کے لیے سائنس کو مثال کے طور پر استعمال کرے۔ اقبال اور سائنس کا تعلق اس نہج کا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ تمام کام سائنس سے زیادہ فلسفہ سائنس سے تعلق رکھتے ہیں، اس لیے اس مقالہ کا عنوان اقبال اور سائنس کی بجائے اقبال اور فلسفہ سائنس ہونا چاہیے۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ اقبال کے پختہ فلسفیانہ افکار سے متعلق ان کی کتاب

الٰہیات کی تشکیل جدید (۲) میں فلسفہ سائنس کو جس طور برتا گیا ہے، وہ آج کی بحث کا موضوع ہے۔

الٰہیات کی تشکیل جدید میں سائنسی موضوعات پر بحث کو ہم دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ اولاً اقبال سائنسی علوم کے متعلق عموماً کیا رائے رکھتے ہیں اور اس رائے کا جواز کیا ہے؟ دوئم، مختلف سائنسی تصورات کو انھوں نے اپنے موقف کی تائید میں کس طرح استعمال کیا ہے؟

اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلمان مفکرین میں قدماء کو چھوڑ کر شاید ہی کوئی مفکر ایسا گزرا ہو جس نے عصری سائنسی تصورات کا اتنی گہرائی سے مطالعہ کیا ہو اور ان کو اپنے کلام میں اس کثرت سے استعمال کیا ہو، جتنا اقبال نے کیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ انیسویں اور بیسویں صدی کے سائنسی ارتقاء سے نہ صرف یہ کہ بخوبی واقف تھے، بلکہ اس سے بڑی حد تک متاثر بھی تھے۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ موجودہ سائنس زندگی کے ان حقائق کی طرف انسان کی رہنمائی کرتی ہے جس کو وہ وجداناً اور عقلاً صحیح سمجھتے تھے۔

الٰہیات کی تشکیل جدید میں سائنس کے متعلق وہ اپنے عمومی نقطۂ نظر کی وضاحت سائنس اور مذہب کے تقابل سے کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

"اس میں شک نہیں کہ مذہبی عقائد اور ایمانیات کی ایک مابعد الطبعیاتی اہمیت ہے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ وہ اس تجرباتی مواد کی تعبیر نہیں ہیں جو فطری سائنس کا موضوع ہیں۔ مذہب، طبعیات یا کیمیا نہیں ہے۔ جو سلسلہ اسباب کے تحت فطرت کی تعبیر کی تلاش میں ہیں"۔ (۳)

اس باب میں آگے چل کر وضاحتاً کہتے ہیں کہ:

۲۔ Allama Mohd Iqbal, Reconstruction of Religious Thougts in Islam, Lahore, 1954

۳۔ ایضاً ص ۲۵،

دونوں (یعنی مذہب اور سائنس) ٹھوس تجربہ سے اپنے سفر کا آغاز کرتے ہیں اور دونوں میں تضاد اس غلط فہمی سے پیدا ہوتا ہے کہ دونوں کا نقطۂ آغاز تجربہ کا ایک ہی مواد ہے"۔(۴)

دوسرے الفاظ میں اقبال سائنس کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ وہ سلسلہ اسباب و علل کے تحت کائنات کی تشریح اور تعبیر کا نام ہے اور اس کے لیے انسان کا سائنسی تجربہ بنیادی مواد فراہم کرتا ہے۔ اقبال سائنس کی تعریف ایک دوسری جگہ اس کے مواد کی مناسبت سے نہیں بلکہ اس طریق کار کی مناسبت سے کرتے ہیں جس کو ایک سائنس دان استعمال کرتا ہے۔ فرماتے ہیں:

"سچی بات یہ ہے کہ مذہبی اور سائنسی اعمال اگرچہ مختلف طریق کار استعمال کرتے ہیں لیکن اپنے مقصد میں یکساں ہیں۔ دونوں کا مقصد حقیقت غائی تک پہونچنا ہے۔ درحقیقت مذہب ان اسباب کی بنا پر جو میں نے اوپر بیان کیے ہیں، سائنس سے زیادہ حقیقت اعلیٰ تک رسائی کے لیے بیتاب ہے"(۵)۔ البتہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ سائنس حقیقت کے ظاہری افعال تک رسائی حاصل کرتی ہے، جب کہ مذہب حقیقت کی درونی ماہیت تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ ایک معنی میں سائنسی اور مذہبی اعمال ایک دوسرے کے متوازی ہیں، دونوں کائنات کی تعبیریں ہیں۔ فرق یہ ہے کہ سائنسی اعمال میں انسانی انا کا مقامِ نظر خارجی ہے اور مذہبی اعمال میں انا داخلی نظر سے تجربات کے تمام پہلوؤں کو ایک دوسرے سے مربوط کر کے ایک کلی نظام کی تشکیل کرتی ہے۔

اقبال آگے چل کر خود سائنسی طریق کار کی تطہیر کے سلسلہ میں ہیوم (Hume) کے حوالے سے اسباب و علل کے تصور پر تنقید کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ہیوم کا فلسفہ در حقیقت فلسفہ نہیں بلکہ تاریخ سائنس کا ایک باب ہے۔ جو تجرباتی سائنس کو نظریہ اسباب سے نجات دلاتا ہے۔ کائنات کے متعلق آئن اسٹائن کے ریاضیاتی نقطۂ نظر نے تطہیر کے

۴۔ ایضاً ص ۲۵ ۵۔ ایضاً ص ۱۹۵۔۱۹۶

اس عمل کی، جس کی ابتدا ہیوم نے کی، تکمیل کر دی اور تصورِ اسباب ہی کو نہیں بلکہ تصورِ قوت (force) کو بھی خیرباد کہہ دیا۔ اب حوادث کا ربط نہ ہم سلسلہ اسباب سے سمجھ سکتے ہیں اور نہ تصورِ قوت سے۔(۶)

سائنس کی اس عمومی تصویر سے جو خطباتِ اقبال سے ترتیب دی گئی ہے، سائنس کے متعلق مندرجہ ذیل باتیں سامنے آتی ہیں:

۱۔ سائنس کا موضوع حسی تجرباتی مواد ہے۔

۲۔ اس حسی تجرباتی مواد کو اسباب و علل کے سلسلہ میں منسلک کرنا سائنس کا کام ہے۔

۳۔ سائنس، حقیقت کے ظاہری احوال سے بحث کرتی ہے اور اس کا طریقہ مطالعہ خارجی ہے۔

۴۔ سائنس کا ارتقاء اس کو کائنات کے اس محدود مطالعہ سے آگے بڑھا رہا ہے یہاں تک کہ سلسلہ اسباب و علل اور حوادث کے مابین تعلق کی مفروضہ قوت، دونوں تصورات، سائنسی طریقہ کار سے خارج ہو رہے ہیں۔

۵۔ اس طرح سائنس بھی انسان کو اسی حقیقت کی طرف متوجہ کر رہی ہے جو انسان کے مذہبی تجربہ کا موضوع ہے۔

مندرجہ بالا پانچ نکات میں سے پہلے تین، آخری دو سے نہ صرف یہ کہ متعارض نظر آتے ہیں، بلکہ وہ غالباً سائنسی عمل کا صحیح بیان بھی نہیں ہیں۔ اقبال سائنس کے ذریعہ مذہب کی حقیقتِ اعلیٰ تک پہنچنے کا جواز سلسلہ اسباب و علل سے انکار اور آئن اسٹائن کے ریاضیاتی تصورِ کائنات میں تلاش کرتے ہیں۔ یہ دونوں دلیلیں کسی حد تک غزالی کی اس دلیل کے مماثل ہیں جو انھوں نے اپنی کتاب ''المنقذ من الضلال'' میں دی ہے۔ غزالی اپنی اس دلیل میں کائنات میں اسباب کی قوت کا انکار کر کے خدا کو حوادث کا فاعلِ حقیقی

۶۔ ایضاً ص ۱۹۶۔۱۹۷

قرار دیتے ہیں۔ اقبال سائنس سے اپنی والہانہ عقیدت اور سائنسی نتائج کو اپنے موقف کی حمایت میں بطور ثبوت استعمال کرنے کے اشتیاق میں سائنس اور مذہبی تجربات کی منطق کے مابین امتیازات کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ سائنس جس سے آج ہم مغرب کے توسط سے روشناس ہیں، اپنے نقطہ آغاز اور نقطہ انتہا دونوں میں کسی ایسی علت اول یا علت غائی کی تلاش نہیں کرتی جسے ہم خدا کا نام دیتے ہیں، یا جو مذہبی تجربہ کا موضوع ہوتی ہے۔ سائنسی طریق کار سے متعلق یہی غلط فہمی اقبال کی اس دلیل کو بے وزن کر دیتی ہے جسے وہ اپنے آخری خطبہ ''کیا مذہب ممکن ہے'' میں پیش کرتے ہیں۔ سائنس میں خواہ اس کا تعلق سلسلہ اسباب وعلل سے ہو یا آئن سٹائن کے نقطہ نظر سے، صحت و کذب کے معیارات اپنا ایک خصوصی سیاق رکھتے ہیں، اور اس سیاق کو مذہبی تجربہ کے معیارات صحت و کذب پر منطبق نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بات بھی محل نظر ہے کہ آئن اسٹائن کا منشا وہی تھا جس کو اقبال نے دلیل کی حیثیت سے استعمال کیا ہے۔ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ سلسلہ اسباب وعلل کی وہی تعریف کافی اور لازمی ہو جو سترویں اور اٹھارویں صدی کی سائنس نے دی تھی اور جو مل (Mill) کی منطق میں شکل پذیر ہوئی تھی۔ یہ تصورات، سائنسی ارتقا کے ساتھ ساتھ تبدیل ہوتے رہے ہیں اور ان میں نئے عوامل کی گنجائش پیدا کرنے کے لیے لچک موجود ہوتی ہے۔ آج بھی تمام مابعد الطبعیاتی دلیلوں کے باوجود سائنسی تجربات اور طریق کار سے اسباب وعلل کے تصورات کو خارج نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال کی نظر سے یہ بات اوجھل رہی کہ کائنات میں خدا کی فاعلانہ حیثیت ایک سائنسی قضیہ کی طرح استعمال نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ اس قضیہ میں (کائنات میں خدا کی فاعلانہ حیثیت) امکان کذب موجود نہیں ہے، جو تمام سائنسی قضیوں کی بنیادی صفت ہوتا ہے۔ اگر اقبال سائنسی عمل کے بیان میں مذکورہ بالا پہلی تین باتوں تک اپنے کو محدود رکھتے تو ان کا بیان صحت سے قریب ہوتا اور ان کی دلیل موجودہ دلیل سے زیادہ قوی ہوتی۔

اب ہم ان سائنسی تصورات کے حوالہ سے کچھ کہنا چاہتے ہیں جو اقبال نے

اپنے خطبات میں استعمال کیے ہیں۔ اقبال نے بعض اوقات مختلف اور متضاد سائنسی نظاموں کے تصورات سے ایک ہی بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ مثلاً سائنس کا نظریہ "الف" درست ہو یا "ب" دونوں کائنات کی روحانیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اقبال نے مسلمانوں کے علاوہ اپنی کتاب میں سائنس دانوں کے جو نام دیے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:

G.Cantor, R. Bacon, F. Bacon; Eddington, Duhring, Hans I. Newton, J.S. Mill, I.Kant, Driesch, C.Darwin, A. Einstein; K.Jung, A.Huxley, T.Hobbs, Whitehead , H.Spencer, Max Planck, Ouspensky

اب ذرا خطبات میں کثرت سے پھیلے ہوئے سائنسی تصورات میں چند کی بوقلمونی بھی ملاحظہ فرمایئے:

ایٹم، وقت، زماں و مکاں، سلسلہ، اسباب، ارتقائے حیات، تشکلی نفسیات (configuration psychology)، حسی رنگ، ارتقائے بارز (emergent evolution)، دھر، روشنی، میکانکیت، درد (pain)، طبعیات، نفسی مظاہر (psychic phenomena)، حرکت کی مقدار (quantum of action)، حرکی میکانیت، اضافیت، ردِ عمل (response)، جنسی تمثال، جذبہ شہوی، مکان، کونیات وغیرہ۔

ظاہر ہے کہ ان تمام ناموں اور مختلف النوع تصورات پر فرداً فرداً گفتگو سردست مشکل ہے۔ اس لیے ہم آسانی کی خاطر ان کو چند اقسام میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

۱۔ وہ تصورات جو طبعیات کے حوالے سے ہمیں ملے ہیں اور جو کائنات کی میکانکی تعبیر و تشریح کرنے کے بجائے اس کی غیر میکانکی تشریح پیش کرتے ہیں۔

۲۔ وہ تصورات جو ہم کو حیاتیات سے ملے ہیں، اور جو زندگی اور اس کے ارتقا پر روشنی ڈالتے ہیں۔

۳۔ وہ تصورات جو جدید نفسیات کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں اور جو ذہن کی حقیقت پر روشنی ڈالتے ہیں۔

۴۔ بنیادی سائنسی تصورات جو فلسفہ سائنس سے براہ راست متعلق ہیں، جو مختلف سائنسی نظاموں کے لیے بنیادی مفروضات کا درجہ رکھتے ہیں اور جو قبل تجربی ہیں۔ (fundamental a priori assumptions) خطبات میں اقبال نے زیادہ تر انھی چار قسم کے تصورات کو اپنے موقف کی حمایت میں بطور دلیل استعمال کیا ہے۔ یہ تصورات انسانی تجربہ کے عکاس ہیں اور انھی کی معرفت انسان ''انفس و آفاق'' کا علم حاصل کرتا ہے۔ اقبال ایک جگہ کہتے ہیں:

''تجربہ تین بنیادی سطحوں پر اپنے آپ کو زمانہ میں ظاہر کرتا ہے۔ مادی سطح، حیاتی سطح اور شعوری سطح۔ یہ تینوں بالترتیب طبعیات، حیاتیات اور نفسیات کے موضوع ہیں''(۷)

طبعیاتی تصورات میں اقبال کے نزدیک پہلا اور بنیادی تصور مادہ کا تصور ہے، جدید طبعیات نے اس تصور میں ایک انقلاب پیدا کیا ہے۔ اقبال، وہائٹ ہیڈ (Whitehead) کے حوالے سے لکھتے ہیں، کہ انھوں نے ''مکمل طور پر یہ ثابت کر دیا ہے کہ مادیت کا روایتی نظریہ بالکل ناقابل مدافعت ہے''۔(۸)

اقبال کہتے ہیں: ''پروفیسر وہائٹ ہیڈ (Whitehead) کے الفاظ میں یہ نظریہ (مادہ کا جدید نظریہ) فطرت کے نصف کو خواب اور دوسرے نصف کو خیال (conjecture) میں تحلیل کر دیتا ہے۔ اس طرح طبعیات نے خود اپنی بنیادوں پر تنقید ضروری سمجھ کر اپنے ہی تراشیدہ صنم کی شکست میں مقبولیت سمجھی اور وہ تجرباتی رویہ جس نے سائنسی مادیت کے مفہوم کو ثابت کیا تھا۔ بالآخر مادہ سے بغاوت پر فتح ہوا''۔(۹)

اقبال کے نزدیک مادے کے اس روایتی تصور پر سب سے کاری ضرب آئن

۷۔ ایضاً ص ۳۱ ۸۔ ایضاً ص ۳۷ ۹۔ ایضاً ص ۳۳

شائن نے لگائی۔ رسل کے حوالہ سے اقبال لکھتے ہیں کہ نظریہ اضافیت نے "زماں" کو "زمان ومکاں" میں ضم کر کے جوہر (substance) کے روایتی تصور پر فلسفیوں کی تمام دلیلوں سے زیادہ کاری ضرب لگائی ہے۔ مادّہ فہم عام کے لیے ایک ایسی شئے کا نام ہے جو زماں میں قائم ہوتا ہے۔ اور مکان میں حرکت کرتا ہے، لیکن موجودہ اضافیتی طبعیات کے نقطہ نظر سے اس نظریہ کا کوئی جواز نہیں رہا۔ مادہ کا ایک ٹکڑا اب کوئی قائم شے (قائم بالذات) نہیں رہا جو مختلف حالتیں بدلتا رہتا ہے، بلکہ اب وہ حوادث کے رشتوں میں منسلک ایک نظام کا نام ہے۔ ٹھوس ہونے کا پرانا تصور ختم ہوا اور اس کے ساتھ ہی وہ خصوصیات بھی جنھوں نے مادّہ پرستوں کی نظر میں مادّہ کو سبک رو خیالات سے زیادہ حقیقی بنا دیا تھا۔(۱۰)

اس طرح سائنس کا ارتقاء اب کائنات کا ایک ایسا نقشہ پیش کرتا ہے جو اقبال کے نزدیک مرغوب ہے۔ پروفیسر وہائٹ ہیڈ کے حوالہ سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ "فطرت کوئی ساکت واقعہ نہیں ہے جو کسی غیر حرکی خلا میں واقع ہو، بلکہ وہ حوادث کا ایسا نظام ہے جو ایک مسلسل تخلیقی بہاؤ رکھتا ہے جس کو فکر، منفصل اور جامد ٹکڑوں میں کاٹ دیتی ہے۔ جن کے آپس کے تعلقات سے زماں اور مکاں کے تصورات وجود میں آ جاتے ہیں۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ جدید سائنس، مادّے پر برکلے کی تنقید سے اتفاق کرتی ہے۔ جس کو بھی اس نے اپنی بنیادوں پر ضرب تصور کیا تھا"۔(۱۱) طبعیات سے متعلق، مادّے کے علاوہ اقبال نے زمان ومکاں سے متعلق جدید سائنسی تحقیقات کا بھی سہارا لیا ہے۔

اقبال زماں سے متعلق نیوٹن کے معروضی نقطہ نظر پر تنقید کرتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ اگر زماں بقول نیوٹن کوئی ایسی شے ہے جو "اپنے ہی میں اور خود اپنی ماہیت کے سبب مساویانہ بہتی رہتی ہے" تو ہم یہ نہیں سمجھ سکتے کہ ایک شئے کس طرح سیلِ زمانہ میں

۱۰۔ ایضاً ص ۳۳۔۳۴ ۔۔۔ ۱۱۔ ایضاً ص ۳۴

داخلہ سے متاثر ہوتی ہے، اور کس طور پر یہ شے ان اشیاء سے مختلف ہوتی ہے جو زمانہ میں نہیں ہیں۔ اسی طرح اگر ہم زمانہ کو ایک ندی کی مثال پر قیاس کریں تو اس کی ابتداء انتہا اور سرحدوں سے ہم کوئی تصور قائم نہیں کر سکتے۔ مزید برآں اگر زمانے کی خصوصیت صرف بہاؤ ہے تو اس بہاؤ کو معلوم کرنے اور جانچنے کے لیے ایک اور زمانے کے تصور کی ضرورت پڑے گی جس کی مدد سے وقت کا اندازہ لگایا جا سکے۔ (۱۲) زماں کے اس تصور پر عقلی دلیل کے ساتھ ہی ریاضیاتی سائنسوں پر جدید تنقید کے حوالے سے اقبال مطلق مکان کے ایک ایسے تصور کو رد کر دیتے ہیں جس میں مادہ محض قائم ہو۔ مکان اب آزاد خلا نہیں ہے جو اسوقت بھی باقی رہے جب تمام اشیاء اس میں سے ہٹالی جائیں۔ کینٹر (Cantor) کے حوالہ سے اقبال زمان و مکاں کے تواتر کے نظریہ کی تائید کرتے ہیں اور آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت کی بھی، اگرچہ اس پر ان کا اعتراض یہ ہے کہ نظریہ اضافیت زماں کی حقیقت کا انکاری ہے اور اس کو مکان کی چوتھی جہت (بعد) قرار دیتا ہے۔ یہ اعتراض سائنسی مشاہدہ پر مبنی نہیں ہے بلکہ ایک مابعد الطبعیاتی اعتراض ہے۔ اس لیے کہ اقبال اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ اگر زمانے کو بھی اضافی مان لیا جائے تو وہ ایک آزاد تخلیقی عمل نہیں رہتا اور نتیجتاً مستقبل، ماضی میں ایک طے شدہ امر بن جاتا ہے۔ رضی الدین صدیقی کے خیال میں اقبال کا یہ اعتراض آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت کو صحیح طور پر نہ سمجھنے سے پیدا ہوا ہے۔ (۱۳) صدیقی کی رائے میں اگر اقبال نے اس نظریہ کو اچھی طرح سمجھ لیا ہوتا تو ان کو معلوم ہوتا کہ جدید سائنس کلاسیکی طبعیات کی بے لوچ جبریت کے نظری امکان کو قبول نہیں کرتی۔ (۱۴)

اقبال پر رضی الدین کا اعتراض درحقیقت اقبال کے نقطہ نظر کے حق میں ہے،

۱۲۔ ایضاً ص ۳۷
۱۳- Raziuddin Siddiqui, 'Iqbals'ConceptofSpace&Time; Iqbal as a Thinker ed. M.M. Sharif; p.29
۱۴۔ ایضاً ص ۳۰۔۳۱

دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اقبال نظریہ اضافیت کو صحیح سمجھے ہوتے تو ان کو یہ اشکال پیش نہ آتا کہ جدید سائنس کا ایک نظریہ، کائنات میں کسی قسم کی جبریت کا قائل ہے۔ سائنسی جبریت کے مسئلہ پر بحث سے قبل یہاں نظریہ اضافیت سے متعلق اقبال کے نقطہ نظر کی وضاحت ضروری ہے۔

پہلی بات یہ ہے کہ اقبال اضافیت کے سائنسی تصور سے زیادہ اس کے فلسفیانہ تصور کو اہمیت دیتے ہیں۔ اقبال ایک جگہ لکھتے ہیں۔ ''یہی وجہ ہے کہ اضافیت کا وہ تصور جو وہائٹ ہیڈ نے پیش کیا ہے، مسلمان محققین کے لیے آئن اسٹائن کے تصور سے زیادہ سے زیادہ قابل قبول ہوگا۔ اس لیے کہ آخرالذکر میں زماں سیل کی خصوصیت کھو بیٹھتا ہے اور پراسرار طور پر مکان محض میں تبدیل ہو جاتا ہے''۔(۱۵)، اقبال کے دلائل کے سیاق میں یہ بات بڑی انوکھی معلوم ہوتی ہے کہ ایک طرف تو وہ سائنسی حقائق کو فطرت کے حقیقی علم کا کشف سمجھتے ہیں اور جب وہ انھیں ایک ایسے موقف سے دوچار کرتے ہیں جو ان کے نقطہ نظر سے بظاہر مطابقت نہیں رکھتے تو وہ اسے کسی سائنسی دلیل کے بغیر ہی نہایت آسانی سے رد کر دیتے ہیں۔

دوسری اہم بات، اقبال کا وہ طریق تفہیم ہے جو انھوں نے نظریہ اضافیت کے بارے میں اختیار کیا ہے۔ ''الٰہیات کی تشکیل جدید'' کے صفحہ ۳۴ سے ۳۸ تک یہ بحث خاص طور پر پھیلی ہوئی ہے۔ ان صفحات میں اضافیت کے سائنسی تصور سے بڑی حد تک اغماض برتا گیا ہے، اور بحث کی ابتدا ادراک کی اضافیت کے فلسفیانہ تصور سے ہوتی ہے، جو برکلے سے منسوب ہے۔ سائنسی نظریہ اضافیت اور برکلے کی تصوریت میں کوئی مشترک عنصر نہیں پایا جاتا۔ برکلے، جوہر کے فلسفیانہ تصور کو نہیں مانتا، اور اضافیت، سائنسی تشریح میں مادہ کے کلاسیکی تصور میں ایک اضافہ ہے۔ برکلے کی ادراکی موضوعیت (subjectivism of perception) ایک ایسی دودھاری تلوار ہے جو فلسفہ اقبال کو

۱۵۔ تشکیل جدید، حوالہ ماقبل، ص ۱۳۳

بالآخر ہلاکت سے دوچار کرسکتی ہے، کیونکہ اس کا منطقی بہاؤ ایک طرف ہیوم کی عندیت (solipcism) کی طرف ہے، دوسری طرف متصوفانہ مابعد الطبعیات کی طرف۔ دونوں راستے اقبال کے لیے شاید قابل قبول نہ ہوں گے۔ تیسرا راستہ جس تک اقبال پہنچنا چاہتے ہیں، وہ نہ تو برکلے کے ذریعہ ملتا ہے اور نہ ہی سائنس کے اضافیت کے تصور سے۔ اقبال خود اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ نظریہ اضافیت روحیاتی تصوریت (monadistic idealism) تک نہیں پہنچاتا۔ مادّہ، اضافیت اور زمان و مکاں کے عصری سائنسی تصورات صحیح طور پر کائنات کی روحانی تعبیر پیش نہیں کرتے۔ اور نہ ہی وہ اس نظریہ کو سہارا دیتے ہیں کہ حقیقت اناؤں کے مجموعہ کا نام ہے۔ اقبال اس حقیقت سے باخبر ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں: ''آئن سٹائن کا نظریہ سائنسی نظریہ ہونے کے سبب صرف اشیاء کی ساخت سے متعلق ہے، وہ اشیاء کی نہائی حقیقت (ultimate reality) پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا'' (۱۶)۔ اقبال کے نزدیک اضافیت کے سائنسی تصور کی قدر و قیمت یہ ہے: اولاً وہ فطرت کی معروضیت کو ختم نہیں کرتا، بلکہ جوہر کے اس نقطہ نظر کو ختم کر دیتا ہے جس کی رو سے مادّہ، مکان میں ایک سادہ مقام میں واقع تصور کیا جاتا ہے۔ یہ کلاسیکی طبعیات کا نقطہ نظر تھا۔ موجودہ سائنس نے بقول اقبال مادّہ کو عضویہ (organism) کے تصور سے بدل دیا ہے۔

ثانیاً یہ کائنات لامتناہی مکان میں ایک جزیرے کی مانند نہیں ہے، یہ متناہی مگر بے کنار ہے، اور اس کے باہر کوئی خالی مکان نہیں ہے۔ (۱۷)

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ جدید سائنس نے عضویہ کے تصور کو مادے کی جگہ استعمال کرنا شروع کر دیا ہے، سائنسدانوں کے نزدیک محل نظر ہے، اس لیے اس کی بنیاد پر کسی موقف کی تائید درست نہ ہوگی۔ اسی طرح کائنات کا محدود مگر بے کنار ہونا کسی

۱۶۔ ایضاً ص ۳۸ ۱۷۔ ایضاً ص ۳۸

مذہبی نقطۂ نظر کے لیے ترجیحی دلیل نہیں بن سکتا، اس لیے کہ اس میں بھی وہی اشکالات ممکن ہیں، جو لامحدود مکان میں کائنات کے تصور سے پیدا ہوتے ہیں۔(۱۸)

سوال یہ ہے کہ تشکیل جدید میں مادہ اور زمان و مکاں کے ان طبعیاتی تصورات کا مقام کیا ہے؟ ہماری رائے میں ان کے استعمال کی ایک نفسیاتی وجہ ہے، اور وہ یہ کہ ایک طرف اقبال عصر حاضر کی سائنس سے متاثر ہو کر اسے مذہبی حقائق کے کشف میں ممد سمجھتے ہیں، دوسری طرف ان کے خیال میں سائنس کی جدید تحقیقات نے سائنس اور اہل سائنس دونوں کو اپنی پہنچ کے حدود سے آگاہ کرا دیا ہے۔ سائنس کا یہ دعویٰ کہ وہی کائنات کے حقائق کی میکانکی اصولوں سے تشریح کر سکتی ہے، ختم ہو چکا ہے۔ سائنس کے انکشافات نے بالعموم اور نظریہ اضافیت اور نظریہ مادہ نے بالخصوص انسانی ذہن کی اس نفسیاتی الجھن کو دور کر دیا ہے جو قبول مذہب میں آڑے آ رہی تھی اور جس کی وجہ سے انسان یہ سمجھنے لگا تھا کہ سائنس لازمی طور پر انسان کو مادیت کی طرف لے جاتی ہے، اور اس کے انکشافات مذہبی حقائق کے افسانوی ہونے پر دلیل ہیں۔ مادے کے نئے نظریہ اور اضافیتی نقطۂ نظر نے سائنس کے اس مابعد الطبعیاتی تصور پر تنقید کی ہے جو مذہب کے خلاف سمجھا جاتا رہا ہے۔ سائنس کے غیر مذہبی ہونے کے تصور کے بدیہی نہ رہنے سے مذہب کے حق میں ایک منفی دلیل ضرور قائم ہو جاتی ہے، لیکن یہ منفی دلیل خدا کے ثبوت یا کائنات میں اس کا فاعلانہ حیثیت کو کوئی مثبت کمک نہیں پہنچاتی۔

اب ہم اختصار سے طبعیات کے ایک تیسرے اہم تصور کی طرف بھی اشارہ کرنا چاہتے ہیں، جو اقبال کی تنقید کی زد میں آتا ہے۔ یہ میکانیت کا تصور ہے اور یہ تنقید بھی جدید سائنس کے حوالہ سے کی گئی ہے۔ میکانیت کے رد میں دو حوالے خاص طور پر دیے گئے ہیں، ایک ہائزنبرگ (Heisenberg) کے "اصول عدم جبریت"

۱۸۔ کانٹ کے عقلی تضادات کے بیان میں ان اشکالات کا عمدہ حوالہ ملتا ہے

(principle of indeterminancy) (۱۹) کا ہے جو کائنات کی میکانکی تشریح کو رد کر دیتا ہے، اور دوسرا حوالہ ہالڈین (J.S.Haldane) کا ہے جو زندگی کو ایک اچھوتا مظہر تسلیم کرتا ہے، اور اس کی تشریح میکانکی اصولوں پر ممکن نہیں سمجھتا (۲۰)۔ اقبال سائنسی میکانیت کے خلاف ہیں اس لیے کہ اس نے مابعد الطبعیاتی رنگ اختیار کر کے کائنات کو علت و معلول کا ایک خود مکتفی مجموعہ سمجھ لیا تھا۔ یہ تصور اقبال کی حرکی مابعد الطبعیات کے تصور کے خلاف ہے جہاں مستقبل کھلے امکانات رکھتا ہے، میکانیت کے خلاف اقبال کی بنیادی دلیل یہ ہے کہ ذہن، شعور اور حیات جیسے تصورات کی تشریح میکانکی اصولوں پر نہیں ہو سکتی اور کائنات کا میکانکی تصور اگر وہ صحیح بھی ہو، تو بھی حقیقت کے صرف ایک چھوٹے سے پہلو سے متعلق ہے اور اس کو کل حقیقت سمجھ لینا سائنس کے لیے مناسب نہیں ہے۔ (۲۱)

مزید یہ کہ بعض ایسے مظاہر بھی موجود ہیں جو علت و معلول کے قانون پر پورے نہیں اترتے۔ اس میں شک نہیں کہ اس دلیل میں وزن ہے، گو سائنس اور طبعیات کے پاس ان دونوں کا جواب بھی موجود ہے۔ حیات اور شعور سے متعلق ایک سائنس داں یہ کہہ سکتا ہے کہ بعض اسباب سے ہماری لاعلمی ان اسباب کی غیر موجودگی یا سلسلہ اسباب کے نظریہ کی عدم صحت پر دلیل نہیں بن سکتی۔ سائنس کی ترقی، خصوصاً حیاتیاتی کیمیا اور حیاتیاتی طبعیات (Biochemistry, Biophysics) اور حیاتیاتی انجنیئرنگ (Bioengineering) سائنس دانوں کے اس جواب کی صحت کے ثبوت میں پیش کی جا سکتی ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ علت معلول کا خالص سائنسی اصول جس طرح پہلے درست تھا، اسی طرح آج بھی درست ہے اور سائنسداں خواہ وہ اپنی تجربہ گاہوں میں سائنس کی ابتدائی تعلیم حاصل کر رہا ہو یا وہ تحقیقات کے اعلیٰ مراحل میں سائنسی نظریات سے بحث کر رہا ہو، اس اصول کی کارفرمائی کو یک قلم رد نہیں کر سکتا۔ ھائزنبرگ کے

۱۹۔ تشکیل جدید حوالہ ماقبل۔ ص ۱۸۲ ۲۰۔ ایضاً ص ۴۳ ۲۱۔ ایضاً ص ۱۱۳

آزادی ارادہ کا جواز ثابت کرنا بالکل اسی طرح ہے Law of Indeterminancy سے آزادی ارادہ کا جواز ثابت کرنا بالکل اسی طرح ہے جس طرح موجودہ سیلائٹ کی ترقی سے واقعہ معراج کا ثابت کرنا۔ انسانی زندگی میں آزادی ارادہ کا سیاق ایٹم کے گرد کسی ذرہ کی گردش سے علیحدہ ہے۔ ہمارے ذہنوں میں بعض اوقات غلط فہمی ان اصطلاحات سے بھی پیدا ہو جاتی ہے جو ہم مختلف سیاق میں مشترک طور پر استعمال کرتے ہیں اور اس بات پر غور نہیں کرتے کہ ان دونوں جگہوں پر ان کے معنی مختلف ہو سکتے ہیں۔ طبعیات پر تصورات کی اس بحث سے اب ہم آسانی سے حیات اور شعور کے ان سائنسی تصورات کی قدر و قیمت کا اندازہ لگا سکتے ہیں جو اقبال نے استعمال کیے ہیں۔

حیات کے سائنسی مطالعہ کے سلسلے میں اقبال کے رویہ کا مجمل تذکرہ اوپر گزر چکا ہے، سائنس پر اقبال کا پہلا اعتراض یہ ہے کہ وہ حقیقت کے جزوی مطالعہ کا نام ہے، یہاں یہ بات ہمارے پیش نظر رہنی چاہیے کہ جس چیز کو ہم سائنس کہتے ہیں وہ حقیقت کا کوئی واحد اور منظم نظریہ نہیں ہے، یہ حقیقت کے مختلف اجزاء کے علم کا ایک مجموعہ ہے۔ ایک کلی تجربے کے منتشر ٹکڑے جو آپس میں ایک دوسرے سے میل نہیں کھاتے۔ فطری سائنس مادے، زندگی اور ذہن سے بحث کرتی ہے لیکن جوں ہی یہ سوال کیا جاتا ہے کہ مادہ، زندگی اور ذہن آپس میں کس طرح متعلق ہیں، مختلف سائنسوں کا جزوی کردار بے نقاب ہو جاتا ہے اور اس بات کا بھی پتہ چل جاتا ہے کہ یہ تمام سائنسیں علیحدہ علیحدہ اس سوال کا جواب نہیں دے سکتیں۔ ''درحقیقت مختلف فطری سائنسیں مختلف گدھوں کی طرح ہیں۔ جو فطرت کی مردہ لاش پر گرتے ہیں اور ہر ایک اس کی ایک بوٹی اڑا لے جاتا ہے'' (۴۲)۔

سائنسی عمل کی یہ تشبیہ شاید بہت سے سائنس دانوں کے لیے خوشگوار نہ ہوگی، اور سائنس غالباً اس اعتراض کا بھی جواب دینے کے لیے تیار ہوگی۔ بہت سی سائنسیں

۴۲۔ ایضاً ص ۴۲

حقیقت کے مختلف حصوں کا مطالعہ کرتی ہیں لیکن ان کے اندرونی ربط کو نظر انداز کر دینا صحیح نہ ہوگا۔ طبعیات، حیاتیات اور نفسیات کے بنیادی قوانین ایک درونی رشتے سے منسلک ہیں اور یہ رشتہ ہی ان کو بحیثیت سائنس دوسرے علوم سے ممتاز کرتا ہے۔ اور پھر ان تمام علوم کے نتائج اس کلی نقطہ نظر کو پیدا کرتے ہیں جو سائنسی نقطہ نظر کہلاتا ہے جو کسی ایک سائنس یا اس کے کسی ایک جز ہی سے متعلق نہیں رہتا، بلکہ اس کی بنیاد پر ایک فلسفیانہ کلی تصور جنم لیتا ہے اور انسانی علوم کے لیے چند مخصوص طریق کار وضع کرتا ہے جو حقیقت اور اقدار کے بارے میں جانبدارانہ رویہ نہیں رکھتے۔ ان سے ایک نظام اقدار اور ایک فلسفہ معاشرت وجود میں آتا ہے، حتیٰ کہ ان کی روشنی میں انسانی زندگی کے ہر مظہر کی، بشمول مذہب، ایک خاص انداز سے تشریح و تعبیر کی جاتی ہے۔ نتیجتاً، مذہب اور اخلاق، انسانی زندگی کے معاشرتی ارتقا کی ضرورت اور تنازع للبقاء میں ایک مفید اور معاون عامل کی حیثیت سے متعارف ہوتے ہیں۔ اس طرح آج کا سائنس دان یہ بھی جانتا ہے کہ اقدار پر ماحولیات (Ecology) کا کتنا اثر ہوتا ہے، یاوراثت، کردار کو کس طرح متعین کرتی ہے، اور انسان کی معاشی اور جنسی ضروریات کس حد تک مذہب کی تشکیل میں دخیل ہوتی ہیں۔ اس لیے یہ کہنا کہ سائنس حقیقت کے صرف جزئی پہلو کا ادراک کرتی ہے اور وہ مذہب، اخلاق، یا حقیقت کے دوسرے مظاہر کے بارے میں حکم لگانے کی اہل نہیں ہے، موجودہ دور کے سائنس دان کے لیے قابل قبول نہ ہوگا۔ رہی یہ بات کہ حیات ایک ایسا انوکھا مظہر ہے، جس کی تشریح میکانکی تصور کے تحت نہیں ہو سکتی، جیسا کہ اقبال نے حالڈین کے بیان سے ثابت کیا ہے، ایک تعبیر کا مسئلہ ہے۔ سائنس دان حیات، ذہن اور شعور کے بارے میں جو معلومات حاصل کرنا چاہتا ہے، وہ کسی نہ کسی قسم کے علت و معلول کے سلسلہ کو فرض کیے بغیر ممکن نہیں ہے۔ حیات کے وہ مظاہر جو مذہبی جمالیات اور اخلاقی وجدان کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں، سائنس ان کا ایک امر واقعہ کی حیثیت سے تو انکار نہیں کرتی، لیکن جب تک ان کی کوئی کلی سائنسی تشریح ممکن نہیں ہوتی، اس وقت تک سائنس ان کے بارے

میں کوئی حکم بھی نہیں لگاتی۔ سائنس کی موجودہ صورت حال کے پیش نظر یہ کہنا تو شاید ممکن نہ ہوگا کہ سائنس ان تمام مظاہر کے متعلق نظریات نہیں رکھتی۔ مذہبی، جمالیاتی اور اخلاقی تجربات کی تشریح کے بارے میں بھی سائنسی نظریات ممکن ہیں۔ چونکہ ابھی تک یہ نظریات فلسفیانہ مفروضات کا درجہ رکھتے ہیں، اس لیے ان پر بحث سائنس کے عملی نتائج کے علی الرغم فلسفیانہ بنیادوں پر ہو سکتی ہے۔ لیکن اس امکان کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ ایک دن سائنس کے یہ مفروضات اس قسم کے نظریات بن جائیں جس طرح حرکی قوانین (Laws of thermodynomics)۔ اس لیے مذہبی فلسفے کی تشکیل جدید میں اس امکان کو پیش نظر رکھنا بہت ضروری ہے۔

اقبال کے موقف کے حق میں غالباً سب سے زیادہ وزنی حمایت طبعیات یا حیات کے عصری تصورات میں ملتی، البتہ نفسیات کے بعض مدارس فکر نے شعور کا جو تجزیہ کیا ہے وہ عمل کی میکانکی اکائی کی جگہ تصور اور خیال کی اثر پذیری کا قائل ہے۔ فرائڈ اور ینگ (Jung) کا حوالہ اقبال نے دیا ہے لیکن شعور کی بحث میں اقبال کی دلیل نفسیاتی بنیادوں کے بجائے فلسفیانہ بنیادوں پر قائم ہے انھوں نے برگسان (Bergson) کے حوالہ سے مادے پر حیات کی اولیت اور شعور کی حرکی جہت کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ بات کسی حد تک تعجب خیز ہے کہ اقبال نے فرائڈ اور ینگ کے نفسیاتی نظریوں کو ایک غیر میکانکی کائنات کی حمایت میں استعمال نہیں کیا ہے۔ فرائڈ کے بارے میں اقبال کہتے ہیں کہ اس کے متبعین نے الوہیت سے، ابلیسیت کو خارج کر کے مذہب کی بیش قیمت خدمت انجام دی ہے۔ (۲۳)۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ نئی نفسیات کافی شہادتوں پر مبنی نہیں ہے۔ دوسرے الفاظ میں شاید اقبال اس نفسیات کو سائنسی نفسیات ماننے سے انکار کر رہے ہیں لیکن فرائڈ اور ینگ کے نظریات رد کر دینے کی ایک دوسری وجہ یہ بھی ہے

۲۳۔ ایضاً ص ۲۳

کہ "ان نظریات سے بحیثیت مجموعی یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مذہب انسانی انا کو کسی ایسی حقیقت سے متعلق نہیں کرتا جو اس کی اپنی ذات سے ماوراء ہو۔ یہ تیکنیک پر مبنی محض ایک حیاتیاتی تدبیر ہے جو انسانی معاشرے کے گرد اخلاقی نوعیت کی رکاوٹوں کی تعمیر کرتی ہے تاکہ معاشرتی نظام انا کی بے قید جبلتوں سے محفوظ رہ سکے، یہی وجہ ہے کہ اس نئی نفسیات کی رو سے عیسائیت نے اپنا حیاتیاتی مقصد پورا کر دیا ہے اور اب نئے انسان کے لیے اس کی ابتدائی اہمیت سمجھنا ناممکن ہے"۔ (۲۴)

اقبال اگرچہ گسٹالٹ نفسیات (Gestalt Psychology) اور ینگ کے نظریات سے کسی حد تک اتفاق کرتے ہیں، لیکن ان کو مذہبی حقائق کی تفہیم کے لیے کارآمد نہیں سمجھتے۔ اقبال کے خیال میں نفسیات کے یہ مکاتب فکر مذہبی شعور کے بارے میں کوئی حکم نہیں لگا سکتے۔ بلکہ یہ تو مذہبی زندگی کی خارجی حدود تک بھی رسائی حاصل نہیں کر سکتے۔ (۲۵)

اقبال شعور کی تبع مظہری توجیہ (epiphenominalism) کو بھی رد کر دیتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک شعور، زندگی کے مختلف النوع روحانی اصولوں کا ایک مجموعہ ہے جو حقیقت ثابتہ (substantive) تو نہیں ہے، لیکن ایک ایسی تنظیمی قوت ہے جس کے کام کی نوعیت ایک مشین کے کام سے بالکل مختلف ہے۔ شعور کی اس روحانی قوت کا تصور ہم عام طور پر، ان حسی عوامل کی معرفت کرتے ہیں، جن کے ذریعہ یہ قوت ظہور کرتی ہے اور اسی وجہ سے ان کو یہ غلط فہمی ہو جاتی ہے کہ یہ حسی عوامل ہی اس روحانی قوت کی نہائی بنیادیں ہیں۔ حیاتیات اور طبعیات میں ڈاروِن اور نیوٹن کے انکشافات نے اس غلط فہمی کو تقویت دی اور اس کا اثر نفسیاتی علوم پر بھی پڑا، جو یہ سمجھنے لگے کہ شعور کے تمام مظاہر، طبعیاتی طور پر سمجھے جا سکتے ہیں۔ اور ایٹم اور توانائی (atoms and energy) کی سائنس، حیات، فکر،

۲۴۔ ایضاً ص ۱۹۱۔۱۹۲

۲۵۔ ایضاً ص ۱۹۲

ارادہ اور احساس سب کے لیے تشریحی اصول، اور ماڈل فراہم کر دیتی ہے۔ (۲۶)

اس طرح نفسیات کے سلسلہ میں بھی اقبال طبعیات کی اس تنقید پر بھروسہ کرتے ہیں جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے اور جس کی رو سے جدید طبعیات مادّہ کے روایتی تصور پر تنقید کر کے کائنات کی روحانی تعبیر کا راستہ کھول رہی ہے۔ اقبال کے موقف کے لیے غالباً اس دلیل سے زیادہ وزنی بات یہ ہوتی کہ جدید نفسیاتی تجزیہ کے نظریہ نے انسانی اعمال کی میکانکی تشریح کو رد کر کے ذہن، فکر اور احساس کی فاعلانہ حیثیت کو تسلیم کیا ہے۔ اگر چہ یہ تصور بھی راست طور پر مذہب کے ان اعتقادات کو ثابت نہیں کرتا جن پر ہم ایمان لاتے ہیں اور ایک معنی میں وہ مذہب کو انسان آفریدہ قرار دیتا ہے، لیکن انسان کو کم از کم وہ میکانکی جبریت میں مقید نہیں کرتا، اور کسی نہ کسی طور پر اقبال کے تصور انا، اور اس کے فاعلانہ کردار کی تائید کرتا ہے۔

آخر میں سائنس کے ان اصولوں، اور تصورات پر بحث باقی رہ جاتی ہے جو سائنس کے بنیادی، قبل تجربی تصورات ہیں، یہ بات پہلے کہی جا چکی ہے کہ اقبال نے سائنس کے ان تصورات میں کوئی اضافہ نہیں کیا ہے لیکن فلسفیانہ طور پر ان سے بحث ضرور کی ہے۔ اس باب میں عملاً اقبال کا طرز فکر یہ ہے کہ یہ کائنات روحانی اکائیوں کا مجموعہ ہے (۲۷) اور اس کی کلی تشریح علت و معلول کے قانون سے نہیں ہو سکتی۔ خاص طور پر انسانی زندگی کے وہ مظاہر جن کو ہم حیات اور شعور سے تعبیر کرتے ہیں، حقیقت کے روحانی پہلو کو واضح کرتے ہیں، جدید سائنس، اس روحانیت کی تفہیم میں ہماری مدد کرتی ہے اور اس طرح سائنس مذہب کی ممد و معاون ثابت ہوتی ہے۔

اقبال کا یہ کائناتی نقطہ نظر، اگر چہ بنیادی طور پر سائنسی علوم سے ماخوذ نہیں ہے، ایک سائنسی طریق کار کی اساس ضرور بن سکتا ہے۔ اور اسی کی کوشش اقبال نے خطبات

۲۶۔ ایضاً ص ۴۱ ۔۔۔ ۲۷۔ ایضاً ص ۱۰۶

میں کی ہے۔ لیکن اس کوشش میں سائنسی تصورات سے تائید محل نظر ہے۔ خاص طور پر مذہبی اعتقادات کے لیے جدید سائنس سے استدلال پائے چوبیں، سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔

مندرجہ بالا بحث سے ہم مندرجہ ذیل نتائج اخذ کر سکتے ہیں:

۱۔ کائنات کا یہ نقطہ نظر کہ یہ حقیقتاً روحانی ہے اور روحیوں (monads) پر مشتمل ہے ایک صحیح فلسفیانہ نقطہ نظر ہو سکتا ہے۔

۲۔ لیکن اس نقطہ نظر پر جدید سائنس کوئی دلیل فراہم نہیں کرتی۔

۳۔ انسان کا مذہبی تجربہ نوعاً اس سائنسی تجربہ سے مختلف ہے جو کائنات کا غیر مادی تصور پیش کرتا ہے۔

۴۔ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ علت و معلول کا قانون اور کائنات کی میکانکی تشریح اب غیر سائنسی مفروضات بن چکے ہیں۔

۵۔ اسی طرح یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ سائنس زندگی کا ایک کلی نقطہ نظر نہیں دیتی، مذہبی اور فلسفیانہ بنیادوں پر سائنس کے نقطہ نظر سے اختلاف تو ممکن ہے، لیکن ایک کلی، سائنسی طرز فکر سے انکار ممکن نہیں ہے۔

۶۔ سائنسی تصورات کو مذہب کی حمایت میں استعمال کرنا ایک کمزور دلیل ہے۔ ان تصورات کی مدد سے مذہبی حقائق کا احاطہ و احصاء ممکن نہیں۔

......☆......

اقبال کا فلسفہ مذہب

وقت مختصر ہے اور بات لمبی۔ بات لمبی ہونے کی دو وجوہ ہیں۔ ایک یہ کہ بات اقبال کے فلسفے سے متعلق ہے اور اقبال کے حوالے سے ہر بات میں قول اقبال حرف آخر سمجھا جاتا ہے۔ اب اگر کوئی اپنی محدود فہم کے مطابق اس کو حرف آخر سمجھنے سے قاصر ہو تو اتنی بات کہنے کے لیے کہ وہ اقبال کے علم، اور اس کی عظمت کا انکاری نہیں ہے اس کو نہ صرف ایک لمبی تمہید کی ضرورت پڑتی ہے بلکہ بات بھی لپیٹ کر کہنی پڑتی ہے۔ اب اگر آپ فی الوقت اس ایک جملے کو لمبی تمہید متصور فرمالیں اور مجھے اس بات کی بھی اجازت مرحمت فرمائیں کہ میری فہم ناقص میں فلسفہ اقبال سے متعلق جو چند اہم باتیں ہیں ان کو میں بے لاگ لپیٹ پیش کردوں تو نہ صرف یہ کہ یہ میرے اوپر کرم فرمائی ہوگی، بلکہ اقبال کے فلسفے کو سمجھنے، اور اس کے کلی مقاصد کو آگے بڑھانے میں ایک مثبت قدم بھی ہوگا۔ اقبال نے اپنے کلام کو حرف آخر بنا کر پیش نہیں کیا اور ان کا مقصد یہ کبھی نہ تھا کہ فکر کی ترقی رک جائے اور اگر اسلامی الہیات کی تشکیل جدید کا کوئی نیا پہلو سامنے آئے تو محض یہ سمجھ کر کہ یہ اقبال کے فلسفہ سے میل نہیں کھاتا اس کا انکار کر دیا جائے۔

بات لمبی ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ فلسفے اور مذہب سے متعلق کوئی بات مختصراً نہیں ہو سکتی۔ اختصار ابہام رکھتا ہے اور ابہام قابل اعتراض چیز ہے۔ فلسفیانہ اور مذہبی تصورات کی تاریخ میں اس ابہام نے بسا اوقات انسانی فہم کو حیرت کے طلسم کدوں میں گم کر کے اس کو فہم عام کی راہ سے ہٹا دیا ہے۔ اور طرفہ تماشہ یہ ہوا ہے کہ حیرت کی ظلمت کو فلسفیانہ معرفت کا سمندر سمجھ کر عقلی موشگافیوں کے خزف ریزوں کو ذہن رسا کی آخری منزل بنا لیا گیا ہے اور اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ اگرچہ بات میں بات پیدا ہوتی گئی لیکن مسائل الجھتے گئے ہیں۔ بڑے بڑے فلسفیانہ نظاموں کے تارہائے عنکبوت میں انسانی فہم ایک مکھی کی مانند اپنے آپ کو بے بس محسوس کرتی رہی ہے۔ یہاں یہ اقرار برمحل ہوگا کہ اقبال، تاریخ فکر اسلامی کے ان چند مفکرین میں سے ہیں جن کی نظروں نے اس حقیقت کو پایا اور اپنے کو عقل محض کے اس جال سے آزاد کرانے کی کوشش کی۔

اسلام میں فلسفہ کی تاریخ پر اگر آپ نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ اسلامی فلسفہ بنیادی طور پر فلسفہ مذہب ہے۔ معتزلہ اور اشاعرہ سے لے کر فارابی، ابن سینا، غزالی، ابن رشد، محی الدین ابن عربی، سہروردی مقتول، غرض فلسفے کا کوئی بھی نقطہ نظر ہو، یا کسی فلسفی کا کلام ہو، سب کا بنیادی مسئلہ مذہب رہا ہے۔ اور علم فلسفہ کے باقی تمام شعبے مثلاً منطق، مابعد الطبعیات، اخلاقیات وغیرہ ایک بنیادی مذہبی نقطہ نظر سے منسلک رہے ہیں، اور بحث و تمحیص میں ان کی حیثیت ثانوی، یا آلاتی (Instrumental) رہی ہے۔ یہ بات صرف اسلامی فلسفہ کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ مغرب کا فلسفہ جدید بھی جس کا بانی ڈیکارٹ سمجھا جاتا ہے بڑی حد تک مذہبی فلسفہ رہا ہے۔ اگرچہ مغربی فلسفے کی ایک خصوصیت یہ بتائی جاتی ہے کہ اس نے اپنے کو مذہبی معتقدات سے آزاد رکھنے کی کوشش کی ہے لیکن اس میں اسے مکمل کامیابی نصیب نہیں ہوئی۔ یہ بیسویں صدی کے فلسفے کی عمومی خصوصیت ہے کہ اس میں فلسفے اور مذہب کے دائرہ کار واضح طور پر علیحدہ نظر آتے ہیں۔ اور اسی کے حوالے سے میں نے اسلامی فلسفے کو بنیادی طور پر فلسفہ مذہب کے زمرے میں شامل کیا ہے۔

اسلام میں فلسفہ، مذہب کی یہ کہانی علم کلام سے شروع ہو کر کندی، راوندی اور رازی کے فلسفیانہ نظاموں کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہی فلسفہ، مذہب فارابی اور ابن سینا میں نوفلاطونیت کی اور اخوان الصفا میں فیثا غورثی فلسفہ کی ایک نئی تعبیر بنتا ہے۔ یہی فلسفہ، مذہب الہیات اور اخلاقیات میں داخل ہو کر ابن مسکویہ، ابوحیان توحیدی اور یحییٰ بن عدی کے ہاتھوں ایک نئی فلسفیانہ تہذیب بن کر دسویں صدی میں ابھرتا ہے۔ اشاعرہ کا فلسفہ بالعموم اور غزالی بالخصوص نوفلاطونیت کی نئی تعبیر کو رد کر کے وجدانی فلسفے کی بنیاد فراہم کرتے ہیں لیکن بالآخر سہروردی مقتول، اور محی الدین ابن عربی کی صوفیانہ مابعد الطبعیات میں دوبارہ نوفلاطونی اجزا اور وجدان کا ایک نیا مرکب ترتیب پاتا ہے۔ ابن تیمیہ، ابن خلدون، رازی، نسفی، جرجانی حقیقت پسندی اور فہم عام کے بھروسے پر الہیات کی تشکیل جدید کی کوشش میں مصروف نظر آتے ہیں اور بالآخر جنوبی ایشیا میں اقبال، افغانی اور سید احمد خاں کی تجدیدی کوششوں میں ایک نیا فلسفہ مذہب ثمر بار ہوتا ہے۔

ناموں کی اس مختصر کہانی کو سنانے کا منشا یہ تھا کہ آپ یہ سمجھ لیں کہ تاریخ فلسفہ، اسلام میں متکلمین اور صوفیا دونوں نے مختلف ادوار کے مزاج کے مطابق نئے نئے علم کلام، اور طریق استدلال برتنے کی کوشش کی ہے اور ان سب کا مطمح نظر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر ایک طریق استدلال مذہب کا جواز فراہم کرنے سے قاصر رہے تو اس کی جگہ نیا طریق استدلال استعمال ہو سکتا ہے۔ مذہبی صداقت اٹل ہے، طریق استدلال نہیں اور کسی طریقے کی ناکامی سے حقیقت کا بطلان نہیں ہوتا، صرف پائے استدلال کا چوبیں ہونا معلوم ہو جاتا ہے۔ معتزلہ کی روکھی عقلیت پسندی نے اگر ابن سینا کی نوفلاطونیت کے لیے راہ چھوڑی تو اس سے یہ بات ضرور ثابت ہوئی کہ استدلال کا وہ چلن جو کسی وقت فہم انسانی کے لیے قابل قبول تھا اب اجنبی ہو گیا ہے اور اگر ابن سینا کی نوفلاطونیت کو غزالی کی تہافہ کے ہاتھوں زک پہونچی تو اس سے یہ ضرور ظاہر ہوا کہ مسلمانوں کے علمی شعور نے فہم مذہب کی ایک نئی راہ کھول دی ہے۔ اس سے انکار نہیں ہے کہ ایک ہی وقت میں دو متحارب طریق استدلال کا چلن بھی رہا ہے اور ان کے پس پشت مذہب کی ماہیت اور تعبیر سے

متعلق دو مختلف نقطہ ہائے نظر یا دو متضاد سیاسی موقف کارفرما رہے ہیں۔ لیکن فکر اسلامی کے اس تاریخی اتار چڑھاؤ میں مذہبی تعبیریں اور فلسفے مرکزی کردار ادا کرتے رہے ہیں۔ یہاں تک کہ غیر مذہبی میدانوں میں نئے انکشافات، یا منطق و ریاضیات میں فکر کی نئی راہوں کی دریافت بھی ان مفکرین کے بنیادی مسائل کی بہ نسبت ضمنی رہی ہے۔ وہ مسائل جن کا کوئی رشتہ مذہبی فکر سے نہ ہو عام طور پر مسلمان مفکرین کے لیے مقصود بالذات نہیں رہے ہیں۔

فکر اسلامی کے اس پس منظر کے بغیر اقبال کے فلسفے کو سمجھنا مشکل ہے۔ اور یہاں ضمناً میں یہ بھی عرض کر دینا چاہتا ہوں کہ فکر اسلامی کی تاریخ کا ایک روشن پہلو اس کا تدریجی ارتقا ہے۔ یہاں فکر نے روایت پسندی اور نقل پر قناعت کرنے کی بجائے، تخلیقی قوتوں کو کام میں لا کر اپنے لیے نئی راہیں کھولی ہیں اور اس طرح اپنی نشوونما جاری رکھی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فکر کی یہ نشوونما، یورپ کی نشاۃ ثانیہ کے بعد یا تو یک طرفہ رہ گئی، یا پھر ٹھٹھر گئی لیکن اس کے باوجود فکر میں اسلاف پرستی کی روایت زیادہ دیر تک نہ چل سکی۔ ہندوستان میں تصوف کے مستحکم نقطہ نظر پر اقبال کی تخلیقی تنقید اس کی ایک روشن مثال ہے۔ اور تخلیقی تنقید کی اس ریت کو آگے بڑھانا اقبال کے پرستاروں کا فرض عین ہے۔

فلسفہ مذہب پر اقبال کی بنیادی کتاب ''اسلام میں الہیات کی تشکیل جدید'' ہے۔ اگرچہ فلسفیانہ خیالات اقبال کی شاعری میں بھی موجود ہیں، لیکن شاعری کسی فلسفیانہ فکر کے علم کا معتبر ذریعہ نہیں ہے۔ شاعری میں ابہام کا سحر انسان کے جذبات اور شعور کو ایک راہ پر تو لگا سکتا ہے۔ لیکن فہم انسانی کو تضاد کا شکار بنا دیتا ہے۔ اب یہ بات دوسری ہے کہ تشکیل جدید نثر کی کتاب ہونے کے باوجود مبہم ہے اور اس ابہام کی بڑی وجہ اس کے بیان کا عموم اور وسعت ہے۔ اس کتاب کے صفحات میں وہ ایک موضوع سے دوسرے کی طرف اس سرعت سے جاتے ہیں کہ قاری کو دونوں موضوعات کے درمیان رشتہ تلاش کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔ اس پر طرہ یہ کہ ایک نکتہ کے ثبوت میں قدیم و جدید، مشرقی و مغربی مفکرین کی اتنی سندیں لاتے ہیں کہ انسان ان کی طرفگی میں گم ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک

جگہ چھ صفحوں کے مابین، برکلے، وہائٹ ہیڈ، آئن اسٹائن، رسل، زینو، نیوٹن، الاشعری، ابن حزم، برگسان، کینٹر، اور اوسپنسکی جیسے مختلف اور متضاد فلسفیوں کے نام لیے گئے ہیں۔ اگر ان فلسفیوں کے تفصیلی حوالے بھی موجود ہوتے تو شاید فہم میں آسانی ہو جاتی لیکن اس کے برخلاف مشکل میں اضافہ کا ایک اور سبب یہ ہو جاتا ہے کہ دوسرے ہی لمحے وہ مفکرین جو کسی ایک بات کی سند تھے، تضاد بیانی کا شکار بتلائے جاتے ہیں۔ اس قسم کے طرز بیان سے بعض اوقات یہ دھوکا ہو سکتا ہے کہ استدلال کی کمزوری کو دوسروں کی سند یا زور بیان سے سہارا دیا جا رہا ہے۔ اس انتخابی طرز فکر اور طرز تحریر کی وجہ سے اقبال کی بنیادی فکر کے خدوخال کا تعین مشکل ہو جاتا ہے۔

''اسلام میں الہیات کی تشکیل جدید'' کا مرکزی خیال، جدید فکر کی مدد سے مذہب کا جواز مہیا کرنا ہے۔ اقبال کے نزدیک یونان سے مستعار خالص عقلیت پسندی اور نوفلاطونیت سے مستعار متصوفانہ مابعدالطبعیات اس کام کو سرانجام نہیں دے سکتے۔ معتزلہ اور ابن رشد کی بنیادی غلطی یہ تھی کہ انہوں نے عقل پر ضرورت سے زیادہ بھروسہ کیا اور نتیجتاً اس ٹھوس تجربہ سے اغماض برتا جو سائنسی اور مذہبی علم کی بنیاد ہے۔ اس کے برخلاف غزالی فلسفیانہ تشکیک کو مذہبی علم کی تاسیس میں داخل کر کے اس نتیجہ پر پہنچے کہ محدود فکر، مطلق کا ادراک نہیں کر سکتی۔ اقبال کے نزدیک یہ دونوں نقاط نظر ایک غلط مفروضے سے اپنے فلسفوں کی ابتدا کرتے ہیں اور یہ مفروضہ عقل محدود، اور خدائے مطلق کے دو قطبی اور منطقی طور پر ایک دوسرے سے آزاد تصورات کا صحیح تسلیم کرتا ہے۔ اگر عقل انسانی ان معنوں میں محدود ہے جو اس مفروضہ میں شامل ہیں تو فلسفیانہ دشواریاں ضرور پیدا ہوں گی۔ اولاً غیر محدود یا مطلق کی ماہیت جو اس مفروضے کو ماننے سے لازم آتی ہے امر واقعہ میں صحیح نہیں ہے۔ یہ مفروضہ مطلق کو ایک محیط حقیقت تسلیم کرتا ہے جو صرف اعیان و شیون کے واسطے، محدود تعقلات کی صورت میں انسانی عقل کی گرفت میں آسکتی ہے۔ یہ محدود تعقلات یا شیون کثیر ہیں اور درجات تعقل میں مطلق کے ساتھ ایک خاص ربط اور سلسلہ رکھتے ہیں۔ ان شیون اور اعیان کے مشمول، یہ کلی حقیقت ازلی اور ابدی ہے۔ البتہ ہماری فہم اس کو

زمان و مکان کی حد بندیوں میں ہی دیکھی جا سکتی ہے۔ حقیقت کاملہ اور عقل انسانی کا یہ تصور جو تصوریت کے فلسفہ کی جان ہے کائنات کے ایک تکمیل شدہ وجود کا نقشہ پیش کرتا ہے جس کا احاطہ انسانی علم کلی طور پر نہیں کر سکتا۔ حقیقت کا یہ نقشہ اقبال کے نزدیک قرآن کے دیے ہوئے تصور سے میل نہیں کھاتا۔ اگر چہ بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ قرآن ایک تخلیق شدہ کائنات کا تصور پیش کرتا ہے جس میں ایک عقلی نظام کارفرما ہے اور اس کی تفصیلات پہلے سے لوح محفوظ میں درج ہیں۔ لیکن اگر دیدہ ریزی سے قرآنی فکر کا مطالعہ کیا جائے تو صورت حال مختلف نظر آتی ہے۔ مسلمان مفکرین نے نوفلاطونیت یا یونان کی استخراجی منطق کے زیر اثر اس نقشہ کو اس انداز سے اپنایا کہ اب یہ بدیہی سا معلوم ہونے لگا ہے۔ لیکن یہ فہم کا فریب ہے۔ صحیح قرآنی تصور یہ ہے کہ کائنات کوئی فعل مختتم نہیں ہے بلکہ ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے اور ابھی مراحل تکمیل میں مصروف ہے۔ تخلیقی انا کا کمال عدم حرکت میں نہیں، بلکہ اس کی مسلسل فاعلیت میں مضمر ہے۔ اس کائنات کی سب سے زیادہ فعال ہستی انسان کی ہے اور وہ خدائے فعال کے ساتھ تکمیلی مراحل طے کرنے میں ایک مددگار کا درجہ رکھتی ہے اور اس طرح حقیقت میں مضمر استعدادوں کو بروئے کار لانے میں انائے مطلق کی شریک کار ہے۔

اس دقیق حرکی عمل کا شعور انسان کو مذہبی تجربہ میں ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک مذہبی تجربہ نوعی طور پر دوسرے تجربات سے مختلف نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس تجربہ میں ہر تجربہ کی طرح دو پہلو پائے جاتے ہیں۔ ایک درونی دوسرا بیرونی۔ درونی اعتبار سے اس میں وجدانی تجربوں کی طرح ایک قسم کی سریت اور موضوعیت پائی جاتی ہے۔ بیرونی جہت میں یہ حسی تجربہ کی مانند وقوف اور ادراک کا حامل ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک کوئی تجربہ ان دو جہتوں سے خالی نہیں ہوتا۔ ولیم جیمس کی بنیادی غلطی یہ تھی کہ اس نے مذہبی تجربے کو وقوف سے عاری قرار دیا اور اس لیے مذہبی تجربے کی صداقت کا معیار صرف نتائج پر مشتمل ٹھہرا۔ اقبال کے نزدیک مذہبی تجربے کے وقوفی اور ادراکی پہلو کی وجہ سے اس کو فلسفیانہ طریقوں سے بھی پرکھا جا سکتا ہے۔ اگر چہ یہ طریقے روایتی فلسفیانہ طریقوں سے مختلف

ہوں گے۔ اقبال ثبوت خداوندی کی تینوں روایتی دلیلوں کو رد کر دیتا ہے اس لیے کہ یہ دلیلیں فکر اور وجود کی دوئی پر ختم ہوتی ہیں اور خدا کے وجود کو ثابت کرنے سے قاصر رہتی ہیں۔

یہ بات کہ مذہبی تجربے میں وقوف اور ادراک کا عنصر شامل ہوتا ہے ایک اہم بات ہے اور اس کے متعلق میں آگے چل کر کچھ عرض کروں گا۔ خدا کے وجود کے لیے اقبال اس مذہبی تجربہ کو بنیاد قرار دیتا ہے اور قرآن کی اس آیت میں کہ وہ اول ہے، وہ آخر ہے، وہ ظاہر ہے وہ باطن ہے۔ اس نقطۂ نظر کی حکمت کا سراغ تلاش کرتا ہے لیکن اس سراغ کو راست طریقے پر استعمال کرنے کی بجائے وہ خدا کے وجود تک پہنچنے کے لیے ایک پیچیدہ راستہ اختیار کرتا ہے جو برکلے، وہائٹ ہیڈ، رسل، آئن اسٹائن، اور برگسان کے فلسفوں سے گزرتا ہے۔ اس لیے کہ اقبال کے نزدیک یہ تمام فلسفے مادیت محضہ کے منکر ہیں۔ اضافیت، ارتقاء، یا دوسرے سائنسی تصورات کو اقبال جوں کا توں تسلیم نہیں کرتا۔ مثلاً برگسان کے تخلیقی ارتقا کا تصور اس لیے قابل قبول نہیں ہے کہ اس میں مقصدیت ناپید ہے۔ برگسان مقصدیت کو غلطی سے جبریت کا ہم معنی سمجھتا ہے، اگرچہ اقبال کی نظر میں مقصدیت کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ارتقا کی صرف ایک ہی راہ متعین ہے اور باقی راہیں مسدود ہیں۔ ارتقا کے قرآنی تصور سے یہ بات ثابت نہیں کہ یہ کائنات ایک سوچے سمجھے منصوبہ کے مطابق زمانہ میں ظاہر ہو رہی ہے۔ برگسان کے مرور محض کے تصور سے اقبال کو حقیقت کی اصلی ماہیت کے بارے میں ایک اشارہ ملتا ہے اور وہ اس کو ایک روحانی اصول یا خودی کی حرکت سے تعبیر کرتا ہے جو متواتر اپنی معرفت کے مدارج طے کرتی ہوئی زمانے میں اپنے آپ کو ظاہر کر رہی ہے۔ یہ زمانہ عددی زمانہ نہیں ہے بلکہ انا کی درونی حرکت محض کا نام ہے اور جس کے ذریعہ انائے مطلق کی تخلیقی صفات کا اظہار ہو رہا ہے۔ یہ اظہار فطرت میں دیکھا جاسکتا ہے۔ اور اس فطرت کا انائے مطلق یا ذات الٰہی سے وہی رشتہ ہے جو انسانی سیرت کا انسانی ذات کے ساتھ ہے۔

عصر جدید کے یہ سائنسی اور فلسفیانہ نظریات جو خدا کو تخلیقی ارادہ یا قوت کے

مماثل قرار دیتے ہیں اقبال کے نزدیک اشعری الہیات کی سالماتی صدفیت کی صدائے بازگشت ہیں۔ اشاعرہ کائنات کو جواہر کا ایک متعین نظام نہیں سمجھتے بلکہ اس کو متواتر تخلیق ہونے والے سالموں کی ایک رو قرار دیتے ہیں۔ اسلام کی روح سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے اقبال اشاعرہ کے اس سالماتی نظام کو وحدیت (monadology) کے انداز پر تعبیر کرتے ہیں جس کی مثال لائبنز کے فلسفے میں ملتی ہے۔ اس طرح کائنات ان گنت روحیوں، یا روحی سالموں پر مشتمل ہے اور ہر سالمہ ایک خودی، ایک انا، یا ایک ذات ہے اور ہر سالمہ کا درجہ اس کے شعور کی مقدار سے متعین ہوتا ہے۔ گویا جو ذات جتنی زیادہ خودشناس ہوگی، کمال کے اتنے ہی زیادہ بلند درجے پر فائز ہوگی۔

اقبال کا یہ تصور کائنات اگرچہ اشاعرہ کے فلسفے سے ماخوذ ہے، لیکن یہ بعینہ اشاعرہ کا نقطہ نظر نہیں ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک نفس یا ذات حادث ہے اور اقبال کو اس کے حدوث سے انکار ہے۔ اقبال کا روحانی سالمہ ایک سادہ، بسیط، غیر منقسم، اور ناقابل تبدل جوہر روح ہے۔ جو انسان کے ذہنی اور شعوری افعال کا مرکز ہے۔ اقبال کے نزدیک فکر اسلامی میں اس فلسفہ کا علمبردار غزالی ہے، اس نقطہ نظر میں جسم و جان کی مصنوعی دوئی ختم ہو جاتی ہے۔ اور اس طرح انائے محدود انائے مطلق کی ایک جہت بن کر فطرت میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ قرآن کی اول و آخر و ظاہر و باطن والی آیت کا یہی مطلب ہے اور حلاج، بسطامی جیسے صوفیا نے اپنی شخصیات میں اسی حقیقت کا اظہار کیا ہے۔

اقبال کے فلسفہ مذہب کا یہ ایک مختصر ترین خاکہ ہے اور ظاہر ہے کہ اختصار کی وجہ سے ابہام سے خالی نہیں ہے۔ میں یہ سمجھ کر کہ اس میں ترمیم اور صحت کی گنجائش موجود ہے، مذہبی تجربے کے بارے میں اقبال کے نقطہ نظر پر چند معروضات پیش کرنا چاہتا ہوں لیکن اس سے قبل، ضمناً ایک بات اقبال کے مجموعی فلسفے کے بارے میں عرض کرنا پسند کروں گا۔

عصر جدید کے تقریباً تمام اسلامی مفکرین کی نظر سے مذہب کا ایک بہت اہم پہلو اوجھل رہا ہے اور وہ مذہب کی تاریخی وسعت یا عالمگیری کا صحیح مفہوم ہے۔ انہوں نے

اسلام کی تعبیر کسی ایک زمانے کے افکار کی روشنی میں کرنے کی کوشش کی ہے اور یہ غالباً اس لیے کہ ہر زمانے کے عقلی طور طریقے اس زمانے میں عالمگیر صداقت کے حامل سمجھے گئے ہیں۔ اقبال کے فلسفے میں بھی یہ رجحان موجود ہے۔ حقیقت کے اسلامی تصور سے بحث کرتے ہوئے اقبال اسلام کے روایتی موضوعات کو اکثر خالص ہیگلی یا برگسانی تصورات سے تعبیر کرتے ہیں اور ان تصورات کا جو رشتہ وہ قرآنی آیات سے ملاتے ہیں وہ اکثر بعید از قیاس ہوتا ہے۔ آزاد خیال مفسرین کی طرح اپنے طریق تفسیر میں وہ قرآنی آیات کو ان کے سیاق سے جدا کر کے دیکھتے ہیں اور اس بارے میں وہ ہندوستان کے بعض دوسرے مفسرین مثلاً سید احمد خان وغیرہ سے مختلف نہیں ہیں۔ اگرچہ اسباب نزول وحی کا اصول وحی کے معنوں کو ایک خاص واقعے یا زمانے سے منسلک کر دیتا ہے لیکن اس اصول کو بالکل نظر انداز کر دینے سے تاویلات کا ایک ایسا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے جو انسانی ذہن کی نکتہ آفرینیوں کے اعتبار سے تو قابل تعریف ہو سکتا ہے لیکن مذہب کے بنیادی مقاصد اور تصورات سے اس کا رشتہ ٹوٹ جاتا ہے، اور نتیجے میں مذہب کے بجائے ایک فلسفیانہ نظام پیدا ہو جاتا ہے۔ صوفیا، اور اسماعیلی فرقے نے خاص طور پر ان تاویلی کوششوں میں نمایاں مقام حاصل کیا ہے لیکن امت مسلمہ نے بحیثیت مجموعی اس کو استحسان کی نظر سے نہیں دیکھا ہے۔ موجودہ زمانے میں بھی عقلیت یا سائنسی تحقیقات کی روشنی میں وحی کی مختلف تاویلات ہو سکتی ہیں، لیکن اگر اس کوشش کو وحی کے بنیادی مقصد سے آزاد کر دیا گیا، اور کسی زمانے کی سائنسی یا فلسفیانہ فکر وحی کے مترادف قرار دی گئی تو مذہب کی صداقت اس فلسفیانہ یا سائنسی فکر کی صداقت کی پابند ہو جائے گی، چاہے ان سائنسی صداقتوں کے ساتھ قدیم مفکرین مثلاً ارسطو، اور بطلیموس کی سند ہو یا جدید مفکرین مثلاً نیوٹن، اڈنگٹن اور آئن اسٹائن کی۔

اب چند باتیں میں اس مذہبی تجربے کے متعلق کہنا چاہتا ہوں جس کو اقبال نے اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید کی بنیاد قرار دیا ہے۔ میں نے عرض کیا تھا کہ اقبال نے مذہبی تجربے میں وقوف کے عنصر کو شامل کر کے اس میں ایک نئی جہت کا اضافہ کیا ہے۔ اس کی

مثال عام طور پر تاریخ فلسفہ میں نہیں ملتی۔ جہاں تک حسی تجربے کا سوال ہے اس میں وقوف کے عنصر کو آسانی سے ذہن کی کیفیات سے جدا کیا جا سکتا ہے اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ اس تجربہ کے عوامی عنصر کو، جس کی توثیق دوسرے لوگوں کے تجربہ سے ہو سکتی ہے، معروضی، یا وقوفی قرار دیا جا سکتا ہے اور اس کے احساسی پہلو کو ذاتی کہا جا سکتا ہے۔ احساسی پہلو کی تفہیم کسی حد تک عوامی تجربہ سے اخذ شدہ تعقلات کی مدد سے ہو سکتی ہے۔ مذہبی تجربہ اس قبیل کا تجربہ نہیں ہے، اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ تجربہ بنیادی طور پر حسی اور اختباری تجربہ بن جاتا اور مذہبی حقائق حسی اور اختباری حقائق کا درجہ پاتے اور علوم حسی اور مذہب میں کوئی فرق باقی نہ رہتا۔ یہ بات صحیح نہیں ہے، جیسا کہ اقبال کا منشا معلوم ہوتا ہے کہ مذہبی تجربہ میں احساس کا نتیجہ زیادہ ہوتا ہے اور حسی تجربے میں وقوف کا، اور یہ کہ دونوں تجربات میں نوعیت کا نہیں بلکہ درجات کا فرق ہے۔ اس نقطۂ نظر کی غلطی عوامی اور ذاتی تجربے کی ماہیت پر غور کرنے سے واضح ہو جاتی ہے۔ عوامی تجربے کی منطقی ضروریات، ذاتی تجربے کی ضروریات سے قطعاً مختلف ہیں۔ ذاتی تجربے میں اگر کوئی وقوفی معروض ہو بھی تو اس کی نوعیت ذہنی ہی ہو سکتی ہے اور اگر اقبال کا منشا بھی یہی ہے کہ مذہبی تجربے کا معروض وقوف ذہنی ہے تو پھر وہ ان روایتی عقلیت پسندوں میں شامل ہو جاتے ہیں جن پر وہ معترض ہیں۔ فکر اور وجود کی وحدت جس کے اقبال خواہاں ہیں صرف ایکلگی تصوراتی فلسفیانہ نظام کے ذریعہ ممکن ہے یا پھر صوفیانہ مابعد الطبیعیات کے ذریعے اور یہ دونوں نظام اقبال کے میلان طبع کے خلاف ہیں۔ ان فلسفیانہ نظاموں کے علاوہ مذہبی تجربے میں وقوف کا عنصر داخل سمجھنے سے تجربے کے معروض کا حقیقی وجود ثابت نہیں ہوتا۔ مذہبی تجربے سے متعلق ہابس نے یہ بات ذرا شدت کے ساتھ اس طرح کہی ہے:۔

اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ خدا اس سے ہمکلام ہوا ہے اور میں اس بارے میں شک کروں تو میری سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ وہ اپنی بات کو درست ثابت کرنے کے لیے مجھے کون سی دلیل دے سکتا ہے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ خدا نے مجھ سے خواب میں کلام کیا ہے تو یہ اس بات کے مترادف ہے کہ اس نے خواب دیکھا ہے کہ خدا اس سے کلام کر رہا

ہے۔ اگر قادر مطلق خدا کسی انسان سے خواب، مکاشفہ، آواز، یا الہام کے ذریعہ کلام کرتا بھی ہو تو ایسا کوئی ثبوت پیش نہیں کیا جاسکتا کہ واقعتاً خدا نے ایسا کیا ہے۔ اس لیے کہ یہ بھی امکان ہے ایسا دعویٰ کرنے والے سے سہو ہوا ہو یا وہ جھوٹ بول رہا ہو۔

مسئلہ یہاں مذہبی تجربات کے وقوع یا عدم وقوع کا نہیں صرف یہ ہے کہ مذہبی تجربات منطقی طور پر ذاتی ہوتے ہیں اس لیے ان کی توثیق ناممکن ہے۔ اگر اقبال کا یہ کہنا کہ یہ تجربات وقوف رکھتے ہیں اور فکری اور فلسفیانہ بنیادوں پر ان کے معیارات کو متعین کیا جاسکتا ہے درست ہوتا، تو ان تجربات کی توثیق ممکن ہوتی۔ اور یہ صرف نتائج کی مدد سے نہیں بلکہ ایسے عوامی معیارات سے جانچنے جانے کے قابل ہوتے ہیں جیسے کہ حسی تجربات ہوتے ہیں۔

حسی تجربات کے عوامی ہونے، اور ان میں معروضات کا وقوف موجود ہونے، اور اس کے برخلاف مذہبی تجربے کے ذاتی ہونے، اور اس میں معروض کا وجود ذہنی ہونے کا ایک ادنیٰ ثبوت وہ بیانات اور عقائد ہیں جو مذہبی تجربے سے حاصل ہوتے ہیں۔ مذہبی تجربات جن عقائد کا جواز مہیا کرتے ہیں وہ بڑی حد تک کسی زمانے کے ماحول، اشخاص کے تاریخی پس منظر، اس زمانے میں رہنے والوں کی آرزوؤں اور امنگوں اور محرومیوں کے آئینہ دار ہوتے ہیں۔ یہ مذہبی تجربات جن عقائد کا جواز فراہم کرتے ہیں، وہ زمانے اور مقام کے بدلنے کے ساتھ بدل جاتے ہیں اور بعض اوقات آپس میں متضاد بھی ہوتے ہیں۔ مذہبی تاریخ میں یہ بات بڑے اچنبھے کی ہوتی، اگر ہندوستان کے کسی رشی منی کو ڈلفی سے الہام ملنے لگے، یا کسی مسلمان کو مقدس مریم ہمہ وقت اپنی ہدایات کے نور سے راستہ دکھائے۔ اب جو بات اقبال، ولیم جیمس کے تتبع میں مختلف مذہبی تجربات کے مشترک عوامل کی کرتے ہیں، اس کا زیادہ تر تعلق کیفیت ذہنی سے ہے، ان عقائد سے نہیں جو قضیوں کی شکل میں، اس تجربے سے تشکیل پاتے ہیں۔

میرے کہنے کا منشا یہ نہیں ہے کہ اقبال کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ انہوں نے مذہب کی بنیاد مذہبی تجربہ پر رکھی ہے۔ مذہب موضوعی تجربات پر بھی مبنی ہو سکتے ہیں۔ لیکن

موضوعی تجربات سے فکری اور فلسفیانہ طریقے پر یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا، جیسا کہ اقبال نے کوشش کی ہے، کہ یہ تجربات معروضی حقائق کے آئینہ دار ہیں یا ان کا سبب امر واقعہ میں اسی طرح موجود ہے جس طرح وقوفی حسی تجربوں کا ہوتا ہے۔ یہ جو میں نے عرض کیا کہ مذہب کی بنیاد مذہبی تجربوں پر بھی رکھی جا سکتی ہے، اس سے میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ کوئی مضبوط بنیاد ہے۔ ولیم جیمس، اگر چہ ان مذہبی تجربات کے وقوفی پہلو کا قائل نہیں ہے اور صرف ان تجربات کے اچھے نتائج کی مدد سے ان حقائق کا اثبات کرتا ہے جو مذہبی تجربات میں شامل سمجھے جاتے ہیں لیکن یہ طریقہ بھی یقینی طریقہ نہیں ہے۔ اس کی ایک خامی تو یہ ہے کہ مذہبی حقائق مثلاً وجود خدا کی تعریف صرف اس طرح ہو سکتی ہے کہ خدا کو ان تجربات کا مبین قرار دیا جائے لیکن دنیا کا کوئی مذہب بھی وجود خدا کو محض موضوعی وجود بنانے کو تیار نہ ہوگا۔ ترقی یافتہ مذاہب کا خدا تنزیہی اور تشبیہی دونوں صفات رکھتا ہے، اور اسلام کا عمومی مسلک تشبیہی سے زیادہ تنزیہی رہا ہے۔ اس لیے خدا کے وجود کو تجربے کی حد بندیوں میں محصور نہیں کیا جا سکتا۔

بر اس فلسفی یا مفکر کے لیے جو مذہبی تجربے کو مذہبی حقائق کی شہادت بنا کر پیش کرنا چاہتا ہے یہ سوال بڑا اہم ہے کہ کب اور کس طرح اس شہادت کو بنیاد بنا کر ہم مذہبی حقائق کے معروضی ہونے کو ثابت کر سکتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ اس قسم کی کوشش کا کوئی امید افزا نتیجہ بر آمد ہونے کی توقع بہت کم ہے اور اسی لیے اکثر مفکرین نے خدا کے وجود کے لیے مذہبی تجربے کی شہادت پر مبنی ایک آزاد اور مستحکم جواز کے حصول کی کوششیں ترک کر دی ہیں۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ علم اور ایمان کے تصورات سے پیدا شدہ قضیوں کو جانچنے کے معیارات منطقی طور پر الگ ہیں۔ مذہبی تجربہ شخصی ایمان کی بنیاد تو بن سکتا ہے، اور اس تجربے سے حاصل ہونے والے قضیات کسی شخص کے عقیدے کا جز ہو سکتے ہیں لیکن اسکے علم کا نہیں۔ یہ سوال کہ کیا قضایا درست ہیں یا نادرست ایک علمی سوال ہے جس کا اطلاق ان قضایا پر نہیں ہوتا۔ اس بات کی وضاحت میں اس طور پر بھی کر سکتا ہوں کہ غلطی کی بنیادی وجہ یہ رہی کہ مذہبی تجربے سے متعلق علمی سوالات کو اور مذہبی تجربہ رکھنے والے

کی سوانح حیات سے متعلق سوالات کو ایک سمجھا گیا ہے۔ یہ بات کہ کسی شخص کو مذہبی تجربے میں خدا کا عرفان ہوتا ہے اس کی سوانح سے متعلق ہے، اسکے معاشرتی اثرات مرتب ہوسکتے ہیں۔ اور خدا پر اس کا ایمان، اس کے عقیدہ کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔ لیکن عقائد، یہاں تک کہ سچے عقائد بھی علمیات کا جز نہیں بن سکتے۔ کسی بیان کا علمی قضیہ ہونے کی شرط اس کے کذب کا امکان ہے، تاکہ اسکی صداقت کی توثیق کے معیارات متعین کیے جاسکیں۔ مذہبی قضایا، از روئے تعریف امکان کذب کو خارج کردیتے ہیں، اس لیے ان کے متعلق یہ حکم لگانا کہ یہ صادق ہیں یا کاذب درست نہیں ہے۔

اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید کے لیے جو فلسفیانہ بنیادیں اقبال نے پیش کی ہیں ان پر میری نظر میں مزید گفتگو کی گنجائش موجود ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ جن وجوہ کی بنا پر میں مذہبی تجربے کو عقائد کی صداقت کا ناکافی ذریعہ سمجھتا ہوں ان کے بنیادی خدوخال میں نے اوپر بیان کردیے ہیں۔ فکر اقبال کی تنقید کی جسارت پر میں معافی کا خواستگار ہوں، لیکن میرے خیال میں یہ جسارت اقبال کے کلام کی اعلیٰ قدر کو پہچاننے کے لیے ضروری ہے۔

.....☆......

اقبال اور تصوّف کی مابعد الطبعیات

اقبال اور تصوف کے عنوان سے اردو زبان میں کئی کتابیں لکھی جا چکی ہیں، اور مختلف مجلّوں میں آئے دن اسی عنوان سے مضامین بھی نکلتے رہتے ہیں۔ ان کتابوں اور مضامین میں مختلف مسلک اختیار کیے گئے ہیں۔ کچھ لوگوں نے یہ بتلانے کی کوشش کی ہے کہ علامہ اقبال شیخ احمد سرہندیؒ کے شہودی نظریہ کے قائل تھے اور محی الدین ابن عربی کے پیش کردہ وجودی نظریہ سے سخت اختلاف رکھتے تھے۔ بعض ناقدین کی رائے میں علامہ آخری عمر میں ابن عربی کے مسلک سے قریب ہو گئے تھے، اور چند کے نزدیک شیخ احمد سرہندیؒ اور شیخ ابن عربیؒ کے نظریات میں چونکہ کوئی تضاد نہیں ہے اور بظاہر جو فرق ہے اس کی بھی تعبیرات ممکن ہیں اس لیے اقبال کا فلسفۂ خودی ان دونوں کے درمیان اسی قسم کا ایک تعبیراتی امتزاج ہے۔

ان سب باتوں کے باوجود ایک شے جو تقریباً ان تمام نگارشات میں مشترک ہے وہ یہ ہے کہ لوگوں نے ذرا نمایاں تصوف میں بحیثیت ایک طریق تزکیہ اور ایک مابعد الطبعیاتی نظریہ کے امتیاز تو ضرور پیدا کیا ہے، لیکن موضوع کے برتاؤ میں ان دونوں کو خلط

خلط کر دیا ہے۔ اور تصوف کے عملی پہلو، اور نتائج سے زیادہ سروکار رکھا ہے۔ یہ بات ایک فطری امر بھی ہے اس لیے کہ وجودی فلسفہ کی مابعد الطبیعات ایک مشکل مضمون ہے اور اس پر ابن عربی کا طرز بیان اس کو اور بھی مشکل بنا دیتا ہے۔ تاہم ابن عربی کے طرز بیان کا غموض وابہام ان کے منشا کو ضرور پورا کرتا ہے اس لیے کہ یہ تحریریں ''خواص'' کے لیے لکھی گئی ہیں۔ لیکن اس سے خود فلسفہ وجود مختلف قیاس آرائیوں اور غلط فہمیوں کا ہدف بن گیا ہے۔ اقبال نے خود بھی تصوف کے عنوان سے اپنی شاعری میں بہت کچھ کہا ہے۔ ان کے سرسری مطالعہ سے ایک عام آدمی جو نتیجہ نکالتا ہے وہ یہ ہے کہ اقبال تصوف کو مسلمانوں کی ترقی کی راہ میں ایک رکاوٹ تصور کرتے تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ تصوف جمود اور بے عملی کا ایک بہانہ ہے وہ خود حقیقت کے حرکی پہلو سے متاثر تھے اور زندگی کو ایک حرکت مسلسل سے تعبیر کر کے ارتقائے لامتناہی اور جہد متواتر کے قائل تھے۔ ذکر نیم شبی مراقبے اور سرور ان کی نظر میں اس وقت تک کوئی وقعت نہیں رکھتے جب تک کہ وہ انسانوں کی خودی کی نشوونما میں ممد ومعاون ثابت نہ ہوں۔ ان کے کلام سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ یہ تصور خودی، تصوف کے معروف معنوں کی ضد ہے۔ عام طور پر ہوالکل، ہوالموجود، اور لاموجود الا اللہ جو صوفیا کے نزدیک فلسفہ تصوف کے بنیادی کلمات سمجھے جاتے ہیں حقیقت کا ایک ایسا تصور پیش کرتے ہیں جس میں انسان کی اپنی بقاء کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اور اس کی فنا ہی میں اس کی تکمیل کا راز مضمر نظر آتا ہے۔ اس کے برخلاف اقبال کا فلسفہ خودی انسانی عظمت کا اقرار کرتا ہے۔

به بحرش گم شدن انجام ما نیست   اگر او را تو در گیری فنا نیست

انسان کی خودی جبریل و سرافیل سے بھی آگے بڑھ کر خود یزداں پر کمند آوری کرتی ہے۔

به زیر کنگرهٔ کبریاش مردانند   فرشته صید و پیمبر شکار یزداں گیر

اپنے اس فلسفہ خودی کے دفاع میں انہوں نے افلاطون، حافظ، فلاطینوس اور ابن عربی کی سخت گرفت کی ہے اس کا اظہار مجملاً انہوں نے اپنی آراء کی شکل میں مختلف

مقامات پر کیا ہے مثلاً ایک خط میں محمد نیاز الدین خان کو لکھتے ہیں:

''یہی افلاطونیت جدید ہے جس کا اشارہ میں نے اپنے مضمون میں کیا ہے۔ فلسفۂ افلاطون کی ایک بگڑی ہوئی صورت ہے۔ جس کو ایک پیرو (Plotinus) نے مذہب کی صورت میں پیش کیا . . . مسلمانوں میں یہ مذہب حرآن کے عیسائیوں کے تراجم کے ذریعہ سے پھیلا اور رفتہ رفتہ مذہب اسلام کا ایک جز بن گیا۔ میرے نزدیک یہ قطعاً غیر اسلامی ہے اور قرآن کریم کے فلسفہ سے اسے کوئی تعلق نہیں۔ تصوف کی عمارت اسی یونانی بے ہودگی پر تعمیر کی گئی''(۱)

یا مثلاً ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ: ''جہاں تک مجھے علم ہے ''فصوص'' میں سوائے الحاد اور زندقہ کے اور کچھ نہیں ہے''(۲) ''جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظام عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے''۔(۳)

''فلسفۂ تصوف'' کے متعلق اقبال کا یہ ردِّ عمل اتنا شدید معلوم ہوتا ہے کہ اقبالیات کے ایک طالب علم کو بجا طور پر اس کی توقع ہونے لگتی ہے کہ اقبال نے اپنے نظریات کے بیان میں فلسفیانہ تشریح و توضیح کو قابل اعتنا نہ سمجھا ہوگا۔ لیکن اقبال کے کلام کے ذرا عمیق مطالعہ سے اس بات کے معلوم کرنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی کہ اقبال نے خود ''تصوف'' کا ایک فلسفہ پیش کیا ہے جسے وہ فلسفۂ خودی کہتے ہیں۔ اس کی ایک مابعد الطبعیات ہے، جس میں کائنات کی حقیقت سے بحث کی گئی ہے۔ ایک نظریۂ علم ہے، جس میں علم کے مبداء اور اس کی صحت اور عدم صحت کے معیار بتلائے گئے ہیں۔ ایک نظامِ اخلاق ہے ایک فلسفہ خیر و شر ہے۔ ایک نفسیات ہے، غرض وہ فلسفہ ایک کلی نظام ہے، جس

۱۔ کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، مرتبہ سید مظفر حسین برنی، اردو اکادمی دہلی ۱۹۹۲ء، ص ۳۵۸، ۳۶۱

۲۔ اقبال نامہ حصہ اول (مکاتیب اقبال) مرتبہ شیخ عطاء اللہ، لاہور (تاریخ ندارد) ص ۴۴

۳۔ ایضاً ص ۵۳

کی بنیاد حقیقت ذات پر رکھی گئی ہے۔ اور جس طرح ابن عربی کے مسلک کو بعض مبصرین فلاطینوس کے فلسفے کی ایک شکل قرار دیتے ہیں، اسی طرح اقبال کا یہ فلسفہ بھی الگزینڈر (Alexander) جیمس وارڈ (James Ward) اور میکٹیگرٹ (Mc Taggart) کے فلسفوں سے مشابہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ (۴)

اقبال کو تصوف سے فی نفسہٖ تو کوئی عناد نہیں معلوم ہوتا بلکہ وہ اس کو ایک نہایت عمدہ چیز سمجھتے ہیں۔ لیکن جب یہی تصوف ایک نظام فلسفہ کی شکل اختیار کرنا شروع کر دیتا ہے تو ان کی روح بغاوت پر آمادہ معلوم ہوتی ہے۔ اس کی کیا وجہ ہے؟ وہ خود ایک فلسفی تھے اور اس بات سے اچھی طرح باخبر تھے کہ فلسفہ کا مسئلہ کیوں اور کس طرح پیدا ہوتا ہے۔ اور یہ کہ چاہے وہ تصوف ہو یا اور کوئی مذہب اس کا ایک فلسفہ کی شکل میں ظہور کیے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ انسانی فطرت میں کھوج کا جو مادہ موجود ہے وہ اس کو اعتقادات کے حلقے سے آگے بڑھا کر خود حقیقت کی جستجو پر برابر اکساتا رہتا ہے۔ اور اسی سبب سے دنیا میں نت نئے فلسفے وجود میں آتے رہتے ہیں۔ خود اقبال کا "تصوف" بھی ایک نہایت رفیع مابعد الطبعیاتی نظام پر مبنی ہے۔ یہی حال ابن عربی کا ہے۔ پھر اقبال کو اس پر اصرار کیوں تھا کہ تصوف کو محض اخلاص فی العمل تک محدود رہنا چاہیے اور آگے بڑھ کر فلسفہ کے میدان میں قدم رکھنا اس کے لیے مناسب نہیں ہے۔

اس کا ایک جواب تو سیدھا سادا ہے۔ قرن اول میں تصوف تزکیۂ نفس اور اصلاح اخلاق کا ہی ایک دوسرا نام تھا اور اس میں پر پیچ فلسفیانہ موشگافیاں نہیں تھیں۔ اس لیے اب بھی تصوف کو اپنی اصلی اور منزہ شکل ہی میں رہنا چاہیے۔ کائنات کی حقیقت کے بارے میں سراغ لگانا اس کے لیے زیبا نہیں ہے۔ لیکن یہ ایک فطری سی بات ہے۔ اس وقت اسلام خود بھی تو ایک سیدھا سادا مذہب تھا۔ اس میں نہ تو فقہی موشگافیاں تھیں، نہ کلامی بحثیں، اور نہ فلسفیانہ تدقیق۔ خود اقبال کا پیش کردہ فلسفہ خودی اور اس کی مابعد الطبعیات کا اس دور میں کہیں دور دور تک پتہ نہیں چلتا۔ لیکن یہ ایک نفسیاتی حقیقت

۴۔ M.M. Sharif, 'TheConceptionGodinIqbal,IqbalasaThinker, pp.123-26

ہے، اس کا تذکرہ خود اقبال نے کیا ہے اور اس کی توجیہہ بھی پیش کر دی ہے۔ انہوں نے خود حیات مذہبی کو تین ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ جس میں پہلا دور ایمان کا ہے، دوسرا فکر کا، اور تیسرا یافت کا (۵)۔ اسی لیے مذہب کی طرح تصوف بھی اپنے پہلے دور میں وہ فکری لوازمات نہیں رکھتا جن کی وجہ سے اس کو نظام فلسفہ کا نام دیا جا سکے۔ ''اسلامی الہیات کی تشکیل جدید'' کا موضوع خود ایک ایسے نظام فلسفہ کی تلاش ہے جو اسلام کو ایک فکری اور وجدانی بنیاد فراہم کر سکے۔ اس لیے یہ کہنا بجا نہ ہوگا کہ اقبال فلسفہ کے فی نفسہٖ مخالف ہیں یا اس امکان کے خلاف ہیں کہ مذہب یا کوئی نظریہ آگے بڑھ کر فلسفیانہ شکل اختیار کر لے۔

اقبال کو اگر اختلاف ہے تو فلسفہ کی اس خاص شکل سے جو وحدۃ الوجود، یا ہمہ اوست کے نام سے پیش کی جاتی رہی ہے۔ وحدۃ الوجود بجائے خود کوئی آسان فلسفہ نہیں ہے اور جس رنگ میں اس کو عموماً مسلمان صوفیا کرام نے پیش کیا ہے، وہ اس ہمہ اوستی تصور سے مماثل نہیں جو عام طور پر موضوع بحث بنایا جاتا رہا ہے۔

فلسفہ وحدۃ الوجود کی ابتداء اس حقیقت سے ہوتی ہے کہ عالم حادث بالذات اور بالزمان ہے۔ اگرچہ اس حقیقت کے تسلیم کرنے میں موجودہ دور کے کچھ حقیقیوں (realists) کو تامل تو ضرور ہوگا لیکن اس خیال کو عام طور پر فکر اسلامی کی تائید حاصل رہی ہے۔ البتہ اس کی تشریح و تفسیر اور اس کے ظہور کے متعلق اختلاف آراء کی گنجائش ضرور موجود ہے۔ وحدۃ الوجود کا مسئلہ بھی یہ ہے کہ اگر عالم کو حادث بالذات اور بالزماں مان لیا جائے تو اس عالم کے ظہور کو سمجھنے کے لیے علم کی رسائی کیسے ممکن ہے؟ اس فلسفہ کا اجمالی بیان یہ ہے کہ تخلیق عالم سے پہلے صرف ذات حق ہی موجود تھی، باقی تمام عالم معدوم تھا۔ ذات حق کے دو مرتبے ہیں پہلے مرتبہ میں وہ ذات حق ہے جو واجب الوجود ہے، اور صفات کمالیہ سے متصف، دوسرے مرتبے میں یہی ذات حق علم کی صفت سے متصف

۵۔ Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, Lahore, 1960, p.181

ہونے کے باعث عالم بھی ہے اور جس طرح قدرت بغیر مقدورات کے، اور سمع بے مسموعات کے، اور بصر، بے مبصرات کے ممکن نہیں اسی طرح علم بھی بغیر معلومات کے ممکن نہیں۔ یہ معلومات الہیہ وہ امکانات ہیں جنہوں نے ابھی صبح تخلیق نہیں دیکھی، جو ابھی حرف کن کے مخاطب نہیں ہوئے۔ قبل تخلیق یہ معلومات الہیہ جن کو اصطلاحاً اعیان ثابتہ کہا جاتا ہے، علم خداوندی میں موجود تھیں اور چونکہ ذات حق ازل سے عالم ہے اور علم بغیر معلومات کے ممکن نہیں ہے۔ اس لیے یہ معلومات بھی علم خداوندی میں موجود تھیں اور حق تعالیٰ کے ساتھ ازل سے موجود ہیں اور ان پر حدوث زمانی اور مکانی کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اسی لیے ان کو غیر مخلوق کہا جاتا ہے۔ فعل تخلیق ان اعیان کے خارج میں انکشاف کا دوسرا نام ہے۔ جو چیزیں خارج میں ہم کو نظر آ رہی ہیں وہ پہلے سے علم الہی میں موجود تھیں۔ اللہ تعالیٰ نے جب تخلیق کا ارادہ کیا تو ''کن'' کہہ کر ان کو عالم مرئی میں ظاہر فرما دیا۔ کن کے مخاطب یہی اعیان ثابتہ تھے۔

ان اعیان ثابتہ کے ظہور کی حقیقت کیا ہے؟ یا دوسرے الفاظ میں تخلیق عالم کی ماہیت کیا ہے؟ یہ معدوم سے موجود کس طرح ہوا؟ اس بارے میں مسلک موجود کے قائلین کہتے ہیں کہ اشیاء عدم محض سے وجود میں نہیں آ سکتیں اس لیے کہ عدم سے عدم ہی پیدا ہوتا ہے۔ (ex nihilo nihilo fit) اور نہ ہی عدمِ محض، مختلف اشیاء کی صورتیں اختیار کرتا ہے۔ اس لیے کہ از روئے تعریف عدم کوئی وجود نہیں ہے جیسا کہ موجودہ زمانے کے بعض وجودی مفکرین (Existentialists) سمجھتے ہیں، اور نہ ہی خود ذات خداوندی مختلف صورتوں میں تقسیم ہو سکتی ہے اس لیے کہ اس سے خداوند تعالیٰ کی ذات میں تکثر لازم آئے گا اور اس سے پھر حلول بھی ثابت ہوگا۔ اس عالم کی تخلیق کی ایک ہی جائز صورت ممکن رہ جاتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ تخلیق ان صور علمیہ پر جو ذات باری میں پہلے سے موجود تھے ایک قسم کی تجلی یا تمثل ہے جس کی وجہ سے یہ اعیان اپنی استعداد اصلی کے مطابق وجود سے فیضیاب ہو رہے ہیں۔ (۶)

۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، ڈاکٹر میر ولی الدین، قرآن اور تصوف، دہلی ۱۹۳۸ء، اور اشرف علی تھانوی، رسالہ ظہور العدم بنور القدم۔ یہ رسالہ بوادر النوادر میں ہے جس کو مفتی محمد شفیع نے مرتب کیا ہے۔ کتب خانہ رحیمیہ دیوبند۔ ص ۱۹

فلسفہ وحدۃ الوجود کے اس اجمالی بیان کے بعد ہم ان اختلافات کو متعین کر سکتے ہیں جو اقبال کے فلسفے اور اس فلسفے کے مابین پائے جاتے ہیں اور ان کو ہم مندرجہ ذیل نکات کے تحت مختصراً بیان کر سکتے ہیں۔

ا) فلسفہ وحدۃ الوجود حقیقت کا ایک تکمیل شدہ تصور پیش کرتا ہے۔ جب کہ فلسفہ اقبال میں یہ کائنات ابھی تکمیلی مراحل سے گزر رہی ہے۔

ب) فلسفہ وحدۃ الوجود جیسا کہ اس کے نام ہی سے ظاہر ہے ایک فلسفہ وحدت ہے، جب کہ اقبال کا نقطہ نظر کثرت کا ہے۔

ج) فلسفہ وحدۃ الوجود میں انسانی ارادہ کی آزادی کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اقبال ''انا'' کی حقیقی آزادی کو تسلیم کرتے ہیں۔

ذیل کی سطور میں انہی نکات کی تنقیح کی گئی ہے۔

اقبال کے خیال میں یہ کائنات کوئی فعل مختتم نہیں ہے۔ بلکہ ابھی مراتب تکمیلی طے کر رہی ہے۔ اس لیے اس کے متعلق کوئی بات قطعی اور اذعانی طور پر نہیں کہی جا سکتی۔ عمل تخلیق جاری ہے (اور انسان اس میں شریک ہے)۔ یہ کائنات افراد کے مجموعہ سے عبارت ہے۔ اور افراد کی تعداد معین نہیں ہے ہر روز نئے افراد کا اضافہ ہو رہا ہے۔ جو اس عمل تکوین میں تعاون کرتے ہیں۔ زندگی کوئی بنی بنائی مقرر چیز نہیں ہے۔ اس میں نئی خواہشات کے تحت ہر لمحہ نئے تغیرات کا ہونا لازم ہے۔ یہ دائمی طور پر کچھ ہونے (becoming) کی حالت ہے۔ اس کی مستقل فعلیت کی وجہ سے اس کی شان یہی ہے کہ وہ ہمیشہ سفر میں رہے۔ اور منزل پر کبھی نہ پہنچے۔

ابتدا میں زندگی ایک اندھی جبلی رو کی مثل تھی اور مقصد سے قطعاً عاری تھی۔ مادے سے متصادم ہو کر اور مزاحمت کی صلاحیت پیدا کر کے اس نے ارتقاء کا زینہ چڑھنا سیکھا۔ دشت وجود میں بہت کچھ ٹھوکریں کھانے کے بعد اس نے اعمال کی قدر و قیمت میں فرق کرنے کی عادت ڈالی۔ قدر کا یہ شعور زندگی کا سب سے بڑا انقلاب تھا، اور اس کی سب سے بڑی متاع عزیز۔ اب قدر کا دامن عالم تکوین کے ساتھ بندھ گیا۔ اور ہر ایسے

تغیر کے لیے جو زندگی کو فراوانی بخشے، قدر (value) بحیثیت ایک منہاج اور مقصد کے ہو گئی۔ اسی قدر آفرینی کی بدولت انسان میں یہ احساس بیدار ہوا کہ کائنات کی ہر چیز ابھی ناتمام ہے۔ اور اپنی تکمیل کے لیے سعی کی محتاج ہے۔

وحدۃ الوجود اور اقبالی فلسفہ کے اختلاف کا اگر آپ تاریخی سراغ لگانا چاہیں تو آپ کو یونانی فلسفے میں ان دونوں کی مثالیں آسانی سے مل جائیں گی (being) اور (becoming) کے مسائل اور ان کے ماننے والے وہاں پر بھی اپنے معرکۃ الآراء دلائل کے ساتھ موجود ہیں۔ ہیراکلیٹس (Heraclitus) کے نزدیک انسان ایک ہی دریا میں دو مرتبہ قدم نہیں رکھ سکتا۔ زندگی بدلتے ہوئے حالات کا ایک دوسرا نام ہے۔ حقیقت کوئی منجمد شے نہیں ہے۔ یہ ایک سیل ہے جو ہر دم حرکت میں ہے۔ اسی نظریہ کی بازگشت موجودہ زمانہ میں تصوریت مطلقہ (absolute idealism) اور نتائجیت پسندوں (pragmatists) کے نظریات میں ملتی ہے۔ ولیم جیمس (William James) کے نزدیک یہ کائنات کوئی ٹھوس کائنات (block universe) نہیں ہے جو مکمل ہو۔ اس میں حقیقی تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ زندگی میں نت نئے حادثات رونما ہوتے رہتے ہیں۔ حقیقت کو مختلف مراحل سے گزرنا پڑتا ہے۔ اور یہی تگ و دو زندگی کی اصل ہے۔ مطلق تصوریت کے پیش کردہ نظام سے ولیم جیمس کے نزدیک ایسی مختتم کائنات کا تصور حاصل ہوتا ہے۔ جو ایک منجمد شے (block universe) معلوم ہوتی ہے اس تصور میں حقیقت کی سیمابی کیفیت کی کوئی گنجائش نہیں ہے جہاں اشیا تغیر پذیر ہوں ان میں نمو ہو، اور تخلیق کے نئے امکانات پوشیدہ ہوں۔

اقبال کے فلسفے اور نتائجیت میں اس طرح یک گونہ مماثلت تو ضرور پائی جاتی ہے لیکن مجموعی طور پر اقبال کا فلسفہ نتائجیت کا فلسفہ نہیں ہے۔ اور نہ ہی فلسفہ، وحدۃ الوجود مطلق تصوریت کا نام ہے۔ اقبال کے فلسفے کی مابعد الطبعیات اور نتائجیت کے تصور میں بین فرق موجود ہے۔ فلسفہ نتائجیت تو صداقت کے ایک نظریہ کا بیان ہے۔ جس کی فی نفسہٖ کوئی مابعد الطبعیات نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ولیم جیمس کائنات کے بارے میں

نظریہ کثرت (pluralism) کا قائل ہے، لیکن یہ نتائجیت کے فلسفہ کا لازمی اور منطقی نتیجہ نہیں ہے۔

جہاں تک وحدۃ الوجود اور اقبال کے مسلک کے اختلاف کا تعلق ہے اس کی نوعیت بہت کچھ دراصل اس بیان کے مفہوم پر منحصر ہے کہ "یہ کائنات کوئی فعل مختتم نہیں ہے بلکہ اس سے دمادم صدائے کن فیکون آرہی ہے"۔

اس بات سے کسی کو انکار نہیں کہ ہماری نظر اس کائنات میں حرکت اور تغیر کو عیاں طور پر محسوس کرتی ہے۔ یہاں کسی چیز کو دوام وثبات نہیں، لیکن یہ نظر ہماری نظر ہے جو ایک طرف تو زمان ومکان، کیفیت وکمیت، حالت اور استعداد کے تعینات اور تحدیدات میں جکڑی ہوئی ہے اور دوسری طرف یہ نظر بہرحال جزوی نظر ہے۔ جو کلی نظر سے مغائرت رکھتی ہے۔ زمان ومکان کے تعینات کا پردہ اگر کسی صورت سے اٹھتا ہے تو اس نظر کے کلی ہونے کا ایک امکان پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن اس صورت میں بھی اس کا جزئی پہلو کم سے کم ہوتا چلا جاتا ہے۔ اور لامحدود ارقام کی طرح وہ اپنی آخری حد کبھی حاصل نہیں کر پاتی۔ اس لیے کہ ہر حد کے بعد ایک حد اور ہوتی ہے۔ اس لیے خداوند مطلق کی کلی نظر اور ہماری جزوی نظر میں عینیت مطلقہ کے پیدا ہونے کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔ اقبال کے نزدیک جب انسان زمان ومکان کے اس ذہنی تعین سے آزادی حاصل کر کے وجدانا اپنی انا کے مشاہدے کی طرف متوجہ ہوتا ہے، تو ایک ایسی حقیقت کا وجدان پاتا ہے۔ جو دوران محض یا مرور (duration) ہے۔ کائنات کی حرکت کا یہی حقیقی منبع ہے، اور یہی وجود کی سب سے بڑی قسم (category) ہے، جو اس وجدانی مشاہدہ سے حاصل ہوتی ہے۔ درآنحالیکہ یہ ایک کشفی امر ہے، اور فلسفہ وحدۃ الوجود بھی ایک کشف ہی کی کشود ہے، لیکن کائنات کے فعل مختتم نہ ہونے، اور وحدۃ الوجود کے اس دعوے میں کہ خدائے مطلق کو اعیان ثابتہ کا علم تفصیلی حاصل ہے کوئی تضاد نہیں پایا جاتا۔ وحدۃ الوجود کا فلسفہ، اس کشف کی سب سے اہم خصوصیت، مشاہدہ، وجدان کی ایک کلیت کو ٹھہراتا ہے، جس سے اقبال

بھی انکاری نہیں ہیں۔(۷) کائنات اس معنی میں کوئی فعل غیر مختتم نہیں کہ اس میں نئے امکانات اپنے سیاق سے آزاد بلا کسی تحدید اور تعین کے عدم محض سے وجود میں آتے رہتے ہوں اور جن سے خدائے قادر بھی باخبر نہ ہو۔ یہ تو درحقیقت خود اقبال کے الفاظ میں اس ذات باری کے درونی لاتعینات ہیں جو متواتر تخلیقی صورتوں میں جلوہ گر ہوتے رہتے ہیں۔ ہمارے جزوی نقطہ نظر سے یہ کائنات کبھی نہ ختم ہونے والا ایک عمل ہے۔ جو ارادہ الٰہی کی وجہ سے ہمیشہ جاری ہے۔ علم الٰہی کی تحدید ہم نہیں کر سکتے۔ لوح محفوظ کی قرأت سے زبانیں عاجز ہیں، اور سات سمندروں کا پانی بھی اس کی تحریر پر قادر نہیں۔ لیکن اس کے باوجود یہ کائنات علم الٰہی میں موجود ہے۔ اور فلسفہ وجود کے نقطہ نظر کے مطابق اعیان ثابتہ کے خارجی وجود پر تجلی کرنے سے ظہور میں آئی ہے۔ اس لیے یہ عدم الٰہی میں محصور اور متعین ہے لیکن خود علم الٰہی پر کوئی قید اور حد نہیں لگائی جا سکتی۔ ذات الٰہی کا فعل تخلیق عرصہ لامتناہی تک جاری رہ سکتا ہے۔

اس فلسفہ کا لازمی نتیجہ یہ بھی نہیں ہے کہ اس سے ہم کو ذات باری کا ایک ایسا منفعل تصور حاصل ہوتا ہے جو اس کے ارادہ اور حرکت کو ختم کر دیتا ہے، اور کائنات میں تجدید کی بجائے جمود کا نظریہ پیش کرتا ہے اور خدا کا ایک ایسا جامد تصور پیش کرتا ہے جو ایک تکمیل شدہ کائنات کا ''شاعر'' تو ہو لیکن فعال نہ ہو۔ اشاعرہ کی تجدد امثال کی مابعد الطبعیات اسی قسم کے جامد تصور کے خلاف خداوند قدوس کی ہر دم فعالیت کا ایک نقطہ نظر پیش کرتی ہے۔ جس میں سلسلہ اسباب وعلل کوئی میکانکی نظام نہیں ہے، بلکہ ہر فعل کے پیچھے خدائی فعالیت کام کرتی نظر آتی ہے۔

اس فلسفہ پر البتہ ایک اعتراض اب بھی وارد ہو سکتا ہے۔ اور وہ یہ کہ اس طرح کائنات کا ایک ذہنی وجود تو متحقق ہو سکتا ہے۔ لیکن خارجی، اور حقیقی وجود پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتا۔ لیکن یہ اعتراض اس غلط فہمی پر مبنی ہے کہ خارجی اور حقیقی وجود، ذہنی وجود سے علیحدہ کوئی صفت ہے جو اشیا میں موجود ہے۔ اور یہ کہ ذہنی وجود غیر حقیقی ہے۔ وہ شے جس کو ہم

۷۔ Reconstruction of Religious Thought in Islam pp. 181, 127

ذہنی وجود کہتے ہیں مراتب وجود میں خود ایک مقام کی حامل ہے۔ یہ دنیا اگرچہ اعتباری ہے، لیکن اس اعتبار کی شان بھی ایسی ہے کہ یہ محض موہوم نہیں بلکہ ایک مرتبہ، حقیقت رکھتی ہے۔ اسی وجہ سے ہمہ اوستی فلسفہ کی طرح ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ اعتباری وجود معدوم محض ہے۔

ذہنی اور حقیقی وجود کی حقیقت کو جاننے کے لیے اگر ہم اپنے چاروں طرف کی خارجی کائنات پر غور کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ جس شے کو ہم آزاد وجود کہتے ہیں اور جو اپنی صفات اور خصوصیات کے ساتھ ہمارے شعور سے آزاد معلوم ہوتا ہے اور جس کی بناء پر ہم اپنی حسی دنیا اور تصوری و تخیلی دنیا میں فرق قائم کرتے ہیں وہ اتنا حقیقی نہیں ہے جتنا کہ بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے۔ وجود خارجی کے تحلیل و تجزیے سے (اگر ہم نو حقیقین (neo realists) کا موقف اختیار نہ کریں اس لیے کہ وہ "علم" کو ایک نا قابل تجزیہ عمل سمجھتے ہیں (sui genen) اور ذات معدوم کے خارج میں آزاد وجود کو بنیادی مفروضہ کے طور پر مان لیتے ہیں) جو کچھ ہم کو حاصل ہوگا وہ ایک شعوری کیفیت سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ اور یہ فرق جو ہم خارجی دنیا اور اپنے تصورات کے مابین قائم کرتے ہیں اور یہ حکم لگاتے ہیں کہ خارجی دنیا کا وجود حسی ہے۔ اور ذہنی دنیا کا تصوری یا تخیلی یہ محض ایک سراب ہے جو ذرا سے غور و فکر سے واضح ہو جاتا ہے۔ آخر خود ہماری زندگی میں ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ خواب میں یا التباس نظر میں ہماری متخیلہ اس طرح ہماری نظروں کے سامنے جلوہ گر ہوتی ہے گویا کہ وہ کوئی حسی وجود ہے۔ اور اسی طرح ہمارے حسی ارتسامات بعد میں تصور اور تخیل کی صورت اختیار کر لیتے ہیں، اس کے معنی یہ ہیں کہ حقیقت، تصور، اور تخیل میں کیفیت کا کوئی بنیادی فرق موجود نہیں بلکہ یہ ایک ہی حقیقت کے اظہار کی مختلف صورتیں ہیں۔ جب اس خارجی دنیا کے وجود کو ہم اس طرح ایک ذہن کی کرشمہ سازی میں تحلیل کر سکتے ہیں، تو ہم کو علم الٰہی کی شان کو سمجھنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی۔ اور نہ ہی ایسا کوئی استبعاد باقی رہ جاتا ہے۔ جس کی وجہ سے علم الٰہی میں ثبت شدہ حقائق کا خارجی دنیا میں ظہور کوئی انہونی سی بات معلوم ہو۔

ذات باری تعالی کو اس طرح اگر علم اور ارادے کی صفت سے متصف مانا جائے تو اس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ برآمد نہیں ہوتا کہ عمل تخلیق اس کائنات میں برابر جاری نہیں ہے۔ حرف کن سے جو تخلیقی حرکت پیدا ہوتی ہے۔ وہ عرصہ غیر متناہی تک جاری رہ سکتی ہے، ارادہ الہی، علم الہی کو جس کے ادراک سے ہماری عقل عاجز ہے، وجود خارجی پر ہر دم منعکس کرتا رہتا ہے، اور یہی وہ صدائے کن ہے، جو برابر اس کائنات میں سنی جا سکتی ہے۔

البتہ فرق صرف نقطہ نظر کا ہے۔ ایک ہی حقیقت کو اگر جزئی نظر سے دیکھا جائے تو وہ نامکمل ہے، جو اپنی تکمیل کے لیے ارتقا کے ایک لامتناہی عمل میں مصروف ہے، جو ایک جہد مسلسل ہے جس میں خوب سے خوب تر کی تلاش و تڑپ ہر ذرہ خاکی میں موجود ہے اور جو ایک متعین مقصد کی طرف برابر پیش قدمی کر رہی ہے لیکن یہی حقیقت کلی نظر سے ایک کلی نظام ہے جو بہ تمام و کمال متشخص ہے، جو خود ہی رہرو ہے اور خود ہی منزل، جس کو نہ ہم حرکت سے تعبیر کر سکتے ہیں اور نہ سکون سے۔ اس لیے کہ حرکت اور سکون خود ہمارے عقلی تعینات ہیں جو زمانی تغیر و تبدل کو ظاہر کرتے ہیں، اور اس حقیقت کلی کے لیے استحالہ ممکن نہیں ہے۔

الوہیت، حق اور خلق دونوں پر جامع ہے حق کی شان تنزیہی ہے اور خلق کی تشبیہی، الوہیت کے تحت پہلا تنزل احدیت میں ہوتا ہے۔ اب وحدت کثرت میں شامل ہو جاتی ہے۔ حق کا ظہور جب الوہیت میں ہوتا ہے تو مرتبہ کمال کے ساتھ ہوتا ہے۔ جب الوہیت خلق میں ظاہر ہوتی ہے تو تغیر کے ساتھ۔ اس میں شبہ نہیں کہ تغیر اور حرکت نقائص ہیں، لیکن بقول اقبال تخلیقی انا کا کمال عدم حرکت میں نہیں ہے بلکہ اس کی مسلسل فاعلیت میں مضمر ہے۔ چونکہ ذات باری تعالی خود مکتفی بالذات ہے، اس واسطے وہ کسی مقصد کے حصول کے لیے حرکت نہیں کر سکتی۔ لیکن اس کی ذات میں جو بے شمار امکانات موجود ہیں انہیں ظاہر کرنے کے لیے دائمی طور پر تخلیق کرتی رہتی ہے۔

اس مسئلہ کی اہمیت ایک دوسری بھی ہے، جو اس بات سے کسی حد تک غیر متعلق

ہے کہ یہ کائنات ابھی ناتمام ہے یا تکمیل شدہ۔ خود یہ حرکت کیا ہے؟ حقیقت کوئی جامد شے ہے یا حرکت کرتا ہوا ایک نظام؟ کیا لیل ونہار کی گردش اور زمانہ کے یہ تغیرات حقیقت اشیاء میں داخل ہیں؟

کائنات میں حرکت دراصل دو قسم کی ہے۔ ایک تو یہ ظاہری حرکت جس کو ہم زمانہ کہتے ہیں اور جس کو ماضی، حال، اور مستقبل میں بانٹتے ہیں۔ پہروں اور دنوں کی یہ تقسیم، گھنٹوں اور ساعتوں کا یہ شمار ہمارے ذہن کے پیدا کردہ تعینات ہیں جو ہم نے حقیقت پر چسپاں کر رکھے ہیں ان میں کوئی حرکت اصلی نہیں ہے یہ ایک سراب ہے۔ گزرتے ہوئے لمحات کی پیمائش جو ہم کسی جگہ سے من مانے طریقے پر شروع کر دیتے ہیں، اس کی مثال بس ایسی ہے جیسے کسی بہتے ہوئے دریا کا کوئی حصہ یخ بستہ ہو جائے۔ یہ ساکت اور منجمد پانی اس اصل دریا کی مثال نہیں ہو سکتا جس کی حقیقت روانی ہے۔ ہماری عقل نے بھی اس رواں دواں حقیقت کا ایک حصہ یخ بستہ کر کے اس کو سالوں اور دنوں میں تقسیم کرنا شروع کر دیا ہے۔ اس میں ماضی اور مستقبل کی تمیز پیدا کر دی ہے۔ اس عقل کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے اپنی آنکھوں پر رنگین چشمہ لگا رکھا ہو۔ اور اس کو دنیا کی ہر چیز رنگین نظر آ رہی ہو۔ کانٹ (Kant) نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ یہ رنگین دنیا جو آپ کو نظر آ رہی ہے یہ حقیقت نہیں ہے حقیقت اس کے پیچھے کوئی اور شے ہے جو ہم نہیں جان سکتے۔ اس لیے کہ ہماری آنکھیں تو ظاہر ہی کو دیکھنے کی عادی ہیں۔ ہماری عقل تو زمان و مکان، کیفیت و کمیت وغیرہ کے تعینات سے باہر نکل ہی نہیں سکتی۔

تو پھر کیا ہم سمجھیں کہ یہ حرکت جو بادی النظر میں اس کائنات میں معلوم ہوتی ہے۔ حقیقی نہیں ہے؟ کیا زینو (Zeno) کا استبعاد صحیح تھا کہ کمان سے نکلا ہوا تیر دراصل حرکت نہیں کرتا، یہ حرکت محض نظر کا دھوکا ہے۔ حقیقت میں وہ ساکن ہے۔ اور یہ کہ ایک ساعت وقت کبھی بھی ختم نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ اس سے پہلے نصف ساعت کا گزرنا ضروری ہے، اور اس نصف سے پہلے اس کا نصف۔۔ وقت گزرنے والی شے نہیں ہے۔ یہ تو قائم ہے۔

اس وقت ان استبعادات کا حل پیش نہیں ہے۔ زینو (Zeno) کے فلسفے سے پیدا شدہ مسائل کو اقبال کا فلسفہ زمان و مکان تشفی بخش طریقے پر حل کر سکتا ہے لیکن ہمیں اس وقت صرف اس سے بحث ہے کہ زمان و مکان کی ان ظاہری تحدیدات کے ماورا کون سی حقیقت کارفرما ہے؟ یہ حقیقت اقبال کے نزدیک دوران محض، یا مرور (duration) ہے۔ بہ ظاہر زمانہ کی تقسیم بندی تو وقت کے بہتے دھارے کا کٹا ہوا ایک ٹکڑا ہے، اور بس۔ یہ مرور، یا دوران ایک تخلیقی حرکت ہے جو مسلسل اپنے امکانات کو علی وجہ البصیرت ظاہر کر رہی ہے۔ تو کیا پھر ہم ذات باری تعالیٰ کو حرکت یا قوت تخلیق کے مماثل قرار دے سکتے ہیں؟ اگر ذات باری میں حرکت ہے تو آخر کس لیے؟ کیا کسی ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف؟ اگر پہلی حالت ناقص ہے، اور دوسری کامل تو اس سے ذات باری میں نقص کا وجود لازم آئے گا۔ اور اگر دوسری ناقص ہے تو حرکت، کامل سے ناقص کی طرف غیر عقلی ہوئی۔ اگر دونوں حالتیں ایک دوسری کی عین ہیں تو حرکت بے معنی ہوگی۔ ذات باری تعالیٰ کے لیے استحالہ اگر ممکن نہیں تو پھر حرکت کی تعبیر ہم کس طرح کریں گے!

اقبال کے نزدیک یہ پیچیدگیاں محض اس لیے پیدا ہوئی ہیں کہ ہم حرکت باری کو زمانہ کے عددی تصور سے ناپنے اور جانچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ حقیقت عالیہ کی حرکت زمانی حرکت نہیں ہے۔ بلکہ ان امکانات کے ظہور کا دوسرا نام ہے جو اس کی ذات میں مضمر ہیں۔ اس میں حرکت اس لیے نہیں ہے کہ وہ نقص سے کمال کی طرف پیش قدمی کر رہی ہے، یا کوئی آئیڈیل یا مقصد خارج میں موجود ہے، جس کی تلاش میں وہ سرگرداں ہے، یا تصوریت مطلق کی طرح یہ حرکت ایک مطلق (absolute) تک رسائی حاصل کرنے کے لیے ہے جس میں اس کے نقص کم سے کم تر ہوتے جائیں گے۔ یہاں تک کہ وہ اپنی منزل مراد کو پہنچ جائے اور کمال مطلق کے منصب پر سرفراز ہو کر اپنی حرکت کو ختم کر دے، اس لیے کہ اب اس کا مقصد حاصل ہو گیا۔ نہیں بلکہ یہ تو اندرونی حرکت ہے اور کبھی نہ ختم ہونے والی۔ اس کا مقصد محض اظہار ہے۔ کسی شے کا حصول نہیں۔

دوسرا مسئلہ وحدت و کثرت کا ہے۔ اقبال کے نزدیک زندگی کی خصوصیت تفرد

ہے۔ کلی زندگی کوئی صفت نہیں رکھتی۔ خدا خود بھی ایک فرد ہے۔ اگرچہ فرد کامل۔ کائنات افراد کے مجموعہ سے عبارت ہے۔ لائبنز (Leibniz) کی طرح اقبال کا فلسفہ بھی افراد کی کثرت کا قائل ہے۔ لیکن اس فرق کے ساتھ کہ لائبنز کے جواہر میں دریچے سرے سے ہی غائب ہیں (windowless monads) جب کہ اقبال کے افراد کھلے دریچے رکھتے ہیں۔ وحدۃ الوجود اور اقبالی فلسفہ دونوں حقیقت کے روحانی اور ایک ہونے کے قائل ہیں۔ دونوں ذات باری کو واجب الوجود تسلیم کرتے ہیں دونوں کے یہاں روحانی وحدت (spiritual monism) کا تصور مشترک ہے۔ لیکن فلسفہ وجود میں اس روحانی وحدت پر زیادہ زور ہے۔ کثرت اس کی نظر میں اعتباری ہے۔ حقیقی نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اعتبارات کی دنیا بھی اپنی جگہ معتبر ہے لیکن حقیقت بہرحال ایک ہی ہے اور وجود ایک ہی ہستی کا محمول بن سکتا ہے۔ یوں اگر ہم چاہیں تو اقبال کے فلسفہ کی بھی ایک وجودی تعبیر کر سکتے ہیں اور اس کو کثرت کا فلسفہ قرار دینے کی بجائے اس کی روحانی وحدت پر زور دے کر، اس کو لائبنز کے کچھ شارحین کی طرح ایک روح پرست وحدتی (spiritualist monist) ثابت کر سکتے ہیں۔ لیکن اقبال کے مجموعی کلام اور اس کے فلسفے کے رجحان سے جو بات سامنے آتی ہے اس کے پیش نظر یہ تعبیر بعید از قیاس معلوم ہونے لگتی ہے۔ اقبال کے منشا کے مطابق حقیقت اس کائنات میں سرایت کیے ہوئے نہیں ہے۔ بلکہ وہ اناؤں کا ایک اجتماع ہے جس میں ہر انا ایک دوسرے سے آزاد ہے درآنحالیکہ ان سب میں ایک ہی تخلیقی روح کام کر رہی ہے۔ اناؤں کے اس مجموعہ میں جو نظم وضبط پایا جاتا ہے وہ بھی پہلے سے یا باہر سے بہ جبر نافذ کیا ہوا نہیں ہے بلکہ خود مختلف اناؤں کی جبلی اور شعوری مساعی کا نتیجہ ہے جو بدنظمی اور انتشار سے آہستہ آہستہ نظم وترتیب کی طرف بڑھ رہا ہے۔

وحدت الوجود، اور کثرت کے ان دونوں فلسفوں کے لیے عقلی دلائل کے ساتھ ہی کشفی براہین بھی موجود ہیں جن کی بنیاد پر وجودی اور شہودی مسلکوں کی بنیادیں استوار ہوئی ہیں۔ یہاں ہم بجا طور پر اقبال کے فلسفے اور وجودی مسلک میں ایک بین فرق محسوس

کر سکتے ہیں، اور ان دونوں میں تطبیق کی کوشش لا حاصل نظر آتی ہے۔ یہ دونوں رجحانات دو مختلف وجدانوں پر منحصر ہیں اور دو مختلف فلسفیانہ ڈھانچوں کے متقاضی ہیں۔ ان دونوں مسلکوں کے مقاصد اور ذرائع بھی اسی وجہ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ ایک بقا کا متلاشی ہے، اور فنا کو اس بقا کا ایک نچلا درجہ تصور کرتا ہے جس سے گزر کر آدمی حقیقت تک پہنچتا ہے۔ دوسرے کے نزدیک کثرت کی یہ نظر نقص کی دلیل ہے۔ اور کمال یہ ہے کہ کثرت نظر سے اوجھل ہو جائے اور وحدت کے سوا انسان ماسوا سے بھی بے خبر ہو جائے۔ یہاں مقصود فنا ہے جہاں وحدت کا عرفان ہوتا ہے اور حقیقت ذات کا پتہ چلتا ہے۔

وحدت اور کثرت کا یہ اختلاف مسئلہ جبر و قدر سے براہ راست متعلق معلوم ہوتا ہے۔ اقبال قدر کے قائل تھے، اور ارادہ انسانی کی عظمت کے معترف۔ زندگی کی اس تیزہ کاری میں جہد و عمل پر ان کا ایمان تھا۔ اور غالباً اسی وجہ سے انہوں نے ایک وحدتی (monistic) نظام کی بجائے ایک کثرتی (pluralistic) نظام کا خاکہ پیش کیا جہاں پر حقیقی انا حقیقی آزادی اور ارادہ کے ساتھ موجود ہیں۔ کسی شئے کی تقدیر ایک نہ ٹلنے والی مقسوم نہیں ہے، جو خارج سے جبری طور پر عائد کر دی گئی ہو بلکہ خود شئے کی اندرونی رسائی اور اس کے قابل تحقق امکانات ہیں جو اس کی فطرت میں پوشیدہ تھے۔

جہاں تک جبر و قدر کے اخلاقی مضمنات کا سوال ہے تو اخلاقی زندگی کے لیے نہ تو کلی جبری ضمانت ہے، اور نہ ہی کلی قدر، وہ تو جبر و قدر کے بین بین ایک حیثیت ہے جس کو ہم خود قدریت (self determinism) کہہ سکتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ہمارے افعال و اعمال علت و معلول کے میکانکی نظام کے سلسلہ کی ایک کڑی نہیں ہیں بلکہ وہ خود ذات فاعل سے متعین ہوا کرتے ہیں۔ جبر و قدر کی تفصیلی بحث کا یہ موقع نہیں ہے لیکن اقبال کے فلسفے اور فلسفہ وحدۃ الوجود میں جبر و قدر کا جو فرق پہلی نظر میں ہم کو معلوم ہوتا ہے وہ اپنے عملی نتائج کے لحاظ سے کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ اس میں شک نہیں کہ دونوں فلسفوں میں مابعد الطبیعیاتی پس منظر کا فرق موجود ہے اور اس فرق میں غالباً اقبال کے پیش نظر فلسفہ قدر کی رعایت بھی شامل رہی ہوگی۔ لیکن وجودی فلسفہ کے نزدیک بھی اعتبارات محض نظر کا

دھوکا نہیں ہیں۔ ان کو بھی حقیقت کی نزولی مراتب (hierarchy) میں ایک مقام حاصل ہے۔ اسی فرق مراتب و اعتبارات سے اخلاقی احکام کا صدور ہوتا ہے۔ اور یہی اخلاقی حس کا منبع اور ماخذ قرار پاتا ہے۔

اس بات کا شعور کہ ہم قوت ارادہ کے مالک ہیں، چاہے بنیادی حقیقت (ultimate reality) کے نقطہ نظر سے صداقت عالیہ نہ ہو لیکن ہمارے اپنے مقام کے نقطہ نظر سے اس بات کی کافی ضمانت ہے کہ ہماری آزادی واقعی آزادی ہے اور ہمارا اختیار واقعی اختیار۔ اسی لیے جہاں تک اخلاقی مسئلہ کا تعلق ہے فلسفہ اقبال اور فلسفہ وحدۃ الوجود اپنے عملی نتائج کے اعتبار سے یکساں ہیں۔ اور دونوں میں کوئی بنیادی تنازع موجود نہیں ہے۔

جہاں تک جبر وقدر کی مابعد الطبعیات کا سوال ہے اس میں بھی بیان اور الفاظ کے فرق کے علاوہ دونوں بڑی حد تک مماثل ہیں۔ اگر اختیار اقبال کے نزدیک قابل تحقق امکانات کا ظہور ہے تو لازماً سوال یہ پیدا ہوگا کہ ان امکانات کی خود نوعیت کیا ہے۔ جبر وقدر کا مسئلہ اسی پر منحصر ہے کہ آیا یہ امکانات انائے کامل کی تخلیق ہیں یا نہیں۔ پہلی صورت میں فردی آزادی کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اور اگر یہ امکانات غیر مجعول اور غیر مخلوق ہیں، جیسا کہ اقبال کے سیاق وسباق سے ظاہر ہوتا ہے اور ان کا ظہور خدا کی فعلیت کے ساتھ ہورہا ہے تو پھر ذات شے پر کوئی جبر واقع نہیں ہوتا۔ اسی کو دوسرے الفاظ میں محی الدین ابن عربی نے اس طرح ادا کیا تھا۔ "**ان الحق لا يعطيه الا ما اعطاه عينه**" یعنی "حق تعالیٰ شے کو وہی عطا کرتا ہے جو اس کے عین کا تقاضا ہے"۔

انسان کی فطرت یا ماہیت، اس کی قابلیات یا اس کے اقتضاءات معلوم الٰہی ہونے کی وجہ سے غیر محکوم ہیں اسی لیے ان کو اختیار اور آزادی حاصل ہے اسی کو اقبال نے قابل تحقق امکان کے ظہور سے تعبیر کیا ہے۔ اور یہی مستقبل کا وہ کھلا ہوا امکان ہے جس میں ہونے والا کوئی واقعہ کسی خارجی جبر سے وجود میں نہیں آتا۔ بات اتنی ہے کہ یہ مسئلہ موجودہ زمانے کے اقتضاءات کے مناسب ایک پرانی حقیقت کا نیا بیان ہے جن کے

مابین دراصل کوئی بنیادی فرق موجود نہیں ہے۔

☆

خدا، خودی، زمان ومکان

خدا، خودی، زمان ومکان چار مختلف تصورات ہیں جن پر علیحدہ علیحدہ سیر حاصل بحث ہوسکتی ہے۔ فلسفہ جدید اور قدیم میں یہ چاروں تصورات فکر کے اہم موضوعات رہے ہیں اور ان میں ہر ایک پر مختلف نقطہ ہائے نظر موجود ہیں۔ اس لیے ان چاروں تصورات پر ایک مضمون میں بحث کرنا فلسفہ کے مختلف وسیع مسائل پر اظہار خیال کرنے کی کوشش کرنا ہے، جو ظاہر ہے کسی صورت میں سیر حاصل نہیں ہوسکتی۔ لیکن اس مسئلہ کا ایک بہتر پہلو یہ ہے کہ اقبال کے فلسفہ میں یہ سارے تصورات ایک ہی موضوع کے ذیل میں آتے ہیں، اور ایک دوسرے سے منسلک ہیں۔ اس لیے فی الواقع اقبال کے حوالہ سے ان میں سے کسی ایک تصور پر دوسرے کے حوالہ کے بغیر بحث ناممکن ہے۔ ان تصورات کا یہ ربط باہمی ان پر ایک ساتھ گفتگو کو ممکن بھی بناتا ہے، اور ہر تصور کی تفہیم میں مدد بھی دیتا ہے۔ ان چاروں میں کسی ایک سے گفتگو کی ابتداء کی جاسکتی ہے اور باقی تصورات اس کے ذیل، زیر بحث آسکتے ہیں۔ اس مضمون میں، ہم خدا سے بحث کی ابتداء کریں گے اس لیے کہ یہ تصور کلیدی تصور ہے اور اس کے ذیل میں خودی، زمان اور مکان کے مفاہیم سمجھ میں آسکتے

ہیں۔

وجودِ خدا کا مسئلہ مذہب اور فلسفہ جدید و قدیم کا ایک اہم مسئلہ رہا ہے۔ اس مسئلہ پر علی الاطلاق بات کرنا مشکل ہے اس لیے کہ خدا کی کوئی ایسی تعریف ممکن نہیں ہے جو ان تمام معانی پر محیط ہو، جن پر یہ لفظ مختلف مذاہب اور نظامہائے فکر میں بولا جاتا ہے۔ یہ کہنا کہ خدا وہ مافوق الانسان اور مافوق الفطرت ہستی ہے جو کائنات کو چلاتی ہے، اس لیے درست نہ ہوگا کہ رومی شہنشاہوں کو دیوتا سمجھ کر، ان کی عبادت کی جاتی رہی ہے۔ رہی مافوق الفطرت کی بات تو اسپنوزا کا نقطہ نظر جو خدا کو خود فطرت کے ہم معنی قرار دیتا ہے اس تعریف پر پورا نہیں اترتا۔ رہا کائنات کو چلانے کا مسئلہ تو ابیقوری فلسفہ اس کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے کہ خدا، انسانی معاملات پر اثر انداز ہو سکتا ہے۔ اس لیے خدا کی یہ تعریف اگرچہ بڑی حد تک تسلیم کی جاتی ہے، لیکن تصورات خدا کے معنوں پر عالمگیر طور پر محیط نہیں ہے۔

اقبال کے لیے تصورِ خدا کا مسئلہ بنیادی طور پر فلسفہ کا نہیں مذہب کا مسئلہ ہے، جس کے لیے فلسفہ سے مدد بہم پہنچائی جا سکتی ہے اور مذہب میں بھی اسلام کا مسئلہ، جو اپنی روایت میں عیسوی اور موسوی ہے۔ وہ تمام تصورات، جو ان مذاہب کے دائرہ سے خارج ہیں، مثلاً ہندو اور بدھ تصورات، وہ بعض اوقات دلیل کی مدد سے اور بعض اوقات بے دلیل خارج از بحث قرار پاتے ہیں۔

موسوی، عیسوی اور اسلامی روایت میں تصور خدا کے مسئلہ سے مندرجہ ذیل عنوانات وابستہ رہے ہیں۔

۱۔ ذات اور صفات کا مسئلہ۔

۲۔ خدا کی تنزیہہ اور تشبیہ کا مسئلہ۔

۳۔ لامحدود اور محدود ہونے کا مسئلہ۔

۴۔ علم الٰہی کا مسئلہ۔

۵۔ مسئلہ خلق۔

۶۔ ارادہ اور قدرت کا مسئلہ۔

۷۔ خدا کے تشخص کا مسئلہ۔

۸۔ وجود خدا کے علم کے ذرائع کا مسئلہ۔

یہ عنوانات بلا کسی ترتیب بیان کر دیے گئے ہیں۔ اقبال کے ہاں بحث کا آغاز علمیاتی مسئلہ سے ہوتا ہے۔ وجود خدا کے علم کے بارے میں فلسفہ مذہب میں تین آراء ملتی ہیں۔ اول یہ کہ وجود الٰہی کا علم ہم کو عقل سے حاصل ہوتا ہے، دوم یہ کہ یہ علم ہم کو وحی الٰہی کے ذریعے فراہم ہوتا ہے اور سوم یہ کہ مذہبی، یا صوفیانہ وجدان، جس کو عموماً religious experience کہتے ہیں اس علم کا ذریعہ ہے۔ فلسفہ میں ایک چوتھا نقطہ نظر بھی ملتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ علم وجود خدا ناممکن ہے اور علمیاتی طور پر ہم اس کے ہونے یا نہ ہونے کا حکم نہیں لگا سکتے۔ ایک مزید نقطہ نظر جو نسبتاً انتہا پسندانہ ہے یہ بھی ہے کہ خدا موجود نہیں ہے۔ آخری دونوں نقطہ ہائے نظر فی الوقت ہماری بحث کا موضوع نہیں ہیں۔ اس لیے کہ ہم اس مسئلہ سے اس وقت اقبال کے حوالہ سے بات کر رہے ہیں، اور اقبال اس کلیہ سے اپنے فلسفہ کی ابتداء کرتے ہیں کہ خدا ہے اور سوال اس کلیہ کے رد کا نہیں، بلکہ اس کی صداقت کے ثابت ہونے یا نہ ہونے کا ہے۔

تاریخ فلسفہ پر اگر آپ نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ افلاطون اور ارسطو دونوں اس بات کے قائل تھے کہ عقل، وجود اور ماہیت خدا کے یقینی علم کا ذریعہ ہے۔ یہ دعویٰ اکثر عیسائی مدرسین نے تسلیم کیا ہے۔ سینٹ آگسٹین افلاطونی روایت کی روشنی میں اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ انسانی عقل اپنی فطرت کی مناسبت سے، صداقت جاوداں کی شریک و سہیم ہے۔ اکثر فلسفیوں کے نزدیک خدا کے وجود کو عقلی دلائل سے ثابت بھی کیا جا سکتا ہے۔ یہ ثبوت یا دلائل دو قسموں میں بانٹے جا سکتے ہیں۔ پہلی قسم ان دلائل کی ہے جو قبل تجربی طور پر خدا کی ماہیت یا جوہر سے ابتدا کر کے اس کے وجود پر دلیل قائم کرتے ہیں۔

دوسری قسم ان دلائل کی ہے جو انسان کے محدود اور بعد تجربی علم سے ابتدا کر کے بالآخر وجود خدا تک پہنچنا چاہتے ہیں۔ پہلی قسم کے دلائل کی مثال وہ ثبوت ہے جس کو عام طور پر وجودیاتی دلیل کہتے ہیں(ontological argument)، جس کو اوّلاً سینٹ انسلم نے استعمال کیا اور بعد میں فرانسیسی مفکر ڈیکارٹ نے اس کو تھوڑے سے اختلاف سے لیکن زیادہ واضح انداز میں بیان کیا۔ سینٹ انسلم نے اس کو جس طرح بیان کیا وہ یہ ہے کہ خدا کا تصور ایک ایسے تصور سے عظیم تر ہوگا جو وجود نہ رکھتا ہو اور محض خیالی ہو۔ اس لیے خدا محض تصور نہیں وجود بھی رکھتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں تصور خدا میں، اس کے وجود کا تصور شامل ہے، ورنہ وہ تصور، خدا کا تصور نہیں ہوگا۔ ثبوت وجودِ خدا کی یہ قسم مذہبی علماء اور فلسفیوں، خاص طور پر سینٹ تھامس اکویناس اور کانٹ کی تنقید کا ہدف بنی جس کے بعد اس دلیل کو دنیائے فکر میں تسلیم نہیں کیا جاتا۔ بعد تجربی دلائل کو خصوصاً سینٹ تھامس اکویناس نے منضبط کیا۔ اس نے وجود خدا کے پانچ دلائل بیان کیے جو حرکت (motion) علیت (causality)، امکان (contingency)، اضافی کمال (relative perfection) اور نظم (design) پر مبنی تھے۔ حرکت، علیت، اضافی کمال کے دلائل، اس دلیل کی مختلف شکلیں ہیں جس کو عام طور پر کونیاتی دلیل (cosmological argument) کہا جاتا ہے جو عملاً یہ ہے کہ کائنات کے تمام مظاہر ایک واجب الوجود کے ہونے پر موقوف ہیں۔ کانٹ نے ایسے تمام دلائل کو رد کر دیا جو ماورائی یا نظری عقل پر مبنی ہوں۔ البتہ اس نے عقلِ تجربی (practical reason) کی بنیاد پر خدا اور آخرت دونوں تصورات کو مسلمات کے طور پر تسلیم کیا ہے۔ لیکن پہلی جنگ عظیم کے بعد سے فطری الٰہیات (natural theology) دو طرفہ حملوں کی زد میں آئی۔ ایک طرف کارل باتھ (Karl Barth) اور رائنھولڈ نیبور (Reinhold Nibuhr) اور ایمیل برونر (Emil Brunner) نے خدا کی تنزیہی حیثیت پر اصرار کیا، دوسری طرف حلقہ ویانا (Vienna Circle) کے فلسفیوں اور ان کے ہم خیالوں نے مابعد الطبیعیات کے امکان کو بھی رد کر دیا۔ لیکن اس کے باوجود بیسویں صدی

میں اکثر فلسفی، خصوصاً رومن کیتھولک عیسائی جو سینٹ تھامس اکویناس کے پیرو تھے اس بات پر یقین رکھتے تھے کہ وجود خدا کے، بعد تجربی دلائل کو قابل قبول بنایا جا سکتا ہے۔

تھامس اکویناس نے البتہ اس بات کو قبول کیا کہ وجود خدا کے فطری علم کے ساتھ ہی اس کے وجود کا علم وحی کے ذریعہ سے بھی ہوتا ہے جو عیسیٰ علیہ السلام کے ذریعہ ملتی ہے لیکن صرف اہل ایمان اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ لاک نے اپنی کتاب Essays Concerning Human Nature حصہ چہارم، باب ۸ میں اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ اگر چہ وجود خدا کا علم ہم کو فطرت کے راستے حاصل ہو سکتا ہے، لیکن یہ علم کہ وہ ایک میں تین ہے، صرف وحی سے حاصل ہوتا ہے۔ اگر چہ اپنی کتاب Reasonableness of Christianity میں اس نے یہ کہنے کی بھی کوشش کی ہے، کہ وحی الہیات اور اخلاق سے متعلق ان ہی باتوں کا اعادہ کرتی ہے جن کا علم ہمیں فطری مذہب دیتا ہے۔ ہیگل کے متبعین نے وحی کے مافوق الفطرتی ہونے سے بھی انکار کر دیا ہے اور عیسیٰ علیہ السلام کو انسانوں کے مابین مطلق کی ایک اعلیٰ ترین ''مثل'' کی حیثیت سے پیش کیا۔

افلاطون سے اب تک فلسفہ مذہب کے اکثر علما نے اس بات کا دعویٰ بھی کیا ہے کہ حقیقت الٰہی کا راست علم ممکن ہے۔ بعض لوگوں کا دعویٰ ہے کہ یہ علم ہر ایک کے لیے، چاہے وہ علم کتنا ہی مبہم کیوں نہ ہو، ممکن ہے، اور بعض کے نزدیک اس کو صرف وہ لوگ جان سکتے ہیں جن کی وحی تک رسائی ہے۔ عام طور پر عیسائی صوفی اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ خدا کی دونوں جہات ہیں، تنزیہی اور تشبیہی اور یہ کہ صوفیانہ وجدان میں، انسان مکمل طور پر فنا نہیں ہوتا بلکہ اس کے اور خالق کے درمیان ایک رشتہ عشق مستقل طور پر قائم رہتا ہے۔

تصور خدا کے متعلق مغربی فلسفہ کے اس پس منظر میں اقبال نے اپنا نقطہ نظر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس فکر کی ابتدا اقبال کے اس دعویٰ سے ہوتی ہے کہ قرآن کا

اصلی مقصد انسان میں خدا اور کائنات کے درمیان تہہ در تہہ (mainifold) اضافتوں (رشتوں) کا اعلیٰ شعور بیدار کرنا ہے۔(۱) دوسرے الفاظ میں انسان، کائنات اور خدا، اسلام میں تصور مذہب کی وہ تکون ہے جن کے تعلق کو سمجھے بغیر، ان میں سے کسی ایک تصور پر بامعنی گفتگو نہیں کی جا سکتی۔

یہ کائنات اقبال کے نزدیک خدا کا تخلیقی لہو و لعب نہیں ہے، جس کو اس نے کسی مابعد کائناتی دن میں بیٹھ کر بنا ڈالا ہو۔ یہ ایک جیتی جاگتی حقیقت ہے، جو ہر دم تخلیقی مراحل طے کر رہی ہے۔ اس کے باطن میں گویا نئی تخلیقات کے خواب پوشیدہ ہیں۔ کائنات کی یہ پراسرار حرکت اور تشویق، زمانے کا یہ بے آواز بہاؤ، ہماری بشری نظروں سے، وقت کے گزرنے اور دن رات کے آنے جانے میں نظر آتا ہے، جس کو قرآن آیات الٰہی سے تعبیر کرتا ہے۔ زمان و مکان کی یہ نہایت اپنے اندر اس بات کا امکان رکھتی ہے کہ انسان اس کو مکمل طور پر مسخر کر لے۔(۲)

اقبال کے نزدیک انسان اس کائنات میں ایک مضطرب وجود نظر آتا ہے، جو اپنے چاروں طرف مختلف قسم کی رکاوٹیں پاتا ہے، لیکن اس سب کے باوجود وہ اپنی ذات کے اظہار کے لیے تمام تکلیفیں برداشت کرنے کی سکت رکھتا ہے۔ اس کی زندگی کی ایک ابتدا ضرور ہے، لیکن انتہا لامحدود ہے، اور حقیقت (وجود) کا ایک ابدی جز بن جانا اس کی تقدیر ہے۔(۳) کائنات کی حرکت میں گا ہے اس کے قدم بہ قدم چلنا اور گا ہے خود اپنی اور کائنات کی تقدیر خلق کرنا، انسان کا کام ہے۔

خدا، خودی، زمان و مکان کی بحث، اسی تکون سے متعلق ہے جو اقبال کے ہاں خدا انسان اور کائنات کے بارے میں ملتی ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے اقبال، جیسا پہلے کہا گیا، علمیاتی مسئلہ سے ابتدا کرتا ہے۔ علمیاتی مسئلہ یہ ہے کہ میں کیا ہوں، یعنی انسان کیا

۱۔ The Reconstruction of Religious Thought in Islam ص ۸۔۹

۲۔ ایضاً صفحہ ۱۱ ۳۔ ایضاً ص ۱۱

ہے؟ یہ کائنات کیا ہے ؟ اور خدا کیا ہے؟ ان سوالوں کا جواب، ظاہر ہے کہ سیدھے سادے انداز میں دینا ممکن نہیں ہے۔ میں کوئی "شے" نہیں ہوں جس کی طرف "اشارہ" کر کے یہ بتایا جا سکے کہ یہ "میں" ہوں۔ اسی طرح کائنات میں بھی کسی شے کی طرف اشارہ کر کے یہ نہیں بتایا جا سکتا کہ یہ کائنات ہے اور خدا کے بارے میں تو اس حد تک بھی اشارہ ناممکن ہے جس حد تک کائنات، یا انسان کے بارے میں ہم کرتے ہیں۔ علمیاتی طریقے سے تو ہمیں کائنات سے ابتدا کرنی چاہیے، پھر انسان سے اور پھر خدا سے، لیکن شاید منطقی طور پر انسان کے اپنے تجربات، یا وجدان سے ابتدا کرنا زیادہ صحیح ہو اس لیے کہ کائنات کا علم بھی، بہر صورت انسانی تجربہ کی ہی ایک شکل ہے۔ اس موضوع پر سیر حاصل بحث کرنے کا یہ موقع نہیں ہے۔ فی الوقت اس پر اکتفا کیجیے کہ انسانی تجربہ کی دو سطحیں ہوتی ہیں۔ ایک حسی سطح، جس کے ذریعے ہم کائنات میں اشیا کے وجود سے مطلع ہوتے ہیں۔ یہ سطح غیر حقیقی نہیں ہوتی، لیکن اس سطح کے علاوہ انسانی تجربہ کی ایک سطح اور ہوتی ہے جس کو وجدان یا مذہبی تجربہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک یہ تجربہ "وقوفی" ہوتا ہے اور اس کی بنیاد پر انسان احکام لگا سکتا ہے۔ یہ بات کہ خدا ہے، اسی قسم کی تصدیق ہے جو انسان اس تجربہ کی بنیاد پر قضیاتی شکل میں کرتا ہے۔ اس قضیہ کو ثابت کرنے کے لیے وہ تمام عقلی دلائل اس لیے ناکافی ثابت ہوتے ہیں کہ یہ دلائل، انسانی فکر کو ایک ایسا عمل تصور کرتے ہیں جو معروض پر خارج سے عمل پذیر ہو۔ (۴)

فکر کا یہ تصور صحیح نہیں ہے۔ فکر ایک ایسے اصول کا نام نہیں ہے جو اشیاء پر خارج سے عمل کر کے ان کو منظم اور منضبط کرتا ہو، یہ تو ایک دروني قوت ہے، جو مادّے (امکان) کو وجود عطا کرتی ہے۔ (۵) فلسفیانہ فکر نے وجود اور فکر کے درمیان جو تفریق کر رکھی ہے وہ صحیح نہیں ہے یہ دونوں بنیادی طور پر ایک ہیں۔

۴۔ ایضاً، ص۔ ۳۱ ۵۔ ایضاً صفحہ ۳۱

یہ بات بنیادی طور پر ہیگل کے فلسفہ سے ماخوذ ہے۔ لیکن اقبال نے اس بات کو آگے بڑھانے کے لیے جن اسناد اور دلائل کا سہارا لیا ان میں برکلے، وہائٹ ہیڈ، برگساں بھی شامل ہیں۔ میری دانست میں اگر بات، صرف اس دعویٰ پر اور پھر اس کی اندورنی دلیل کی وضاحت تک محدود رہتی تو زیادہ اچھا ہوتا۔ ہیگل، برکلے اور وہائٹ ہیڈ، برٹرینڈ رسل اور برگساں کے فلسفے، مسئلے کی تفہیم میں ممد ہونے کی بجائے رکاوٹ بنتے ہیں، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک کے پاس ایک ایسی بات کہنے کی قوی دلیل موجود ہے، جو اقبال نہیں کہہ رہے ہیں۔ اس لیے اگر ان کے حوالے سے بات کی جائے گی تو پھر ان کے اپنے نتائج کو بھی قوی تر دلیلوں کی بنیاد پر ماننا لازم آئے گا۔

یہ بات تو ایک جملہ معترضہ کے طور پر درمیان میں آ گئی۔ انسانی تجربہ جو اقبال کے نزدیک حقیقت کے انکشاف کا ذریعہ ہے چند نتائج تک پہنچاتا ہے جو درج ذیل ہیں۔

۱۔ حقیقت کی اصل روحانی ہے۔

۲۔ اشیاء کی حقیقت یہ نہیں کہ وہ مکان میں موجود جواہر ہیں۔

۳۔ مکان، مادے پر منحصر ہے۔

۴۔ زمانہ حقیقی ہے، اور وہ ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے۔ کائنات تکمیل شدہ اشیاء کا نام نہیں ہے بلکہ زمانہ میں امکانات کے اظہار کا نام ہے۔

۵۔ عاقل انا کے لیے زمانہ ایک واحد حال ہے، جبکہ غافل انا کے لیے لمحات، تسبیح کے دانوں کی طرح ایک رشتہ میں پروئے ہوتے ہیں۔ اس کو ہماری فہم عام وقت کہتی ہے۔ انسانی تجربے کے یہ نتائج ذرا وضاحت طلب ہیں۔ لیکن ان کی تفصیل کو چھوڑ کر میں ان انکشافات سے پیدا شدہ نکات فکر کو واضح کرنا چاہتا ہوں، جو اقبال کے فلسفہ کا مرکزی خیال ہیں:

۱۔ مابعد الطبعیات کی تاریخ میں مادّیت اور تصوریّت کے دونوں نقطہ ہائے نظر موجود ہیں۔ ایک کا کہنا ہے کہ حقیقت کی اصل، مادّی ہے اور دوسرے کا کہنا ہے کہ اس کی

اصل، ذہنی، روحانی یا تصوراتی ہے۔ مادّیت کا کوئی ایک فلسفہ نہیں ہے، اور نہ تصوریّت کا۔ آخرالذکر کو عموماً مذہب کی حمایت حاصل رہی ہے اور یہ خود بھی مذہبی تصوریت کی حامی رہی ہے اس لیے کہ مذہب عام طور پر مادّیت سے ماورا حقیقتوں پر ایمان لانے کا مطالبہ کرتا ہے، اور تصوریّت ان حقیقتوں کو چاہے وہ لازماً مذہب سے تعلق نہ رکھتی ہوں عقلی طور پر ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے۔

اقبال کا فلسفہ بھی بنیادی طور پر فلسفہ مذہب ہے۔ اس لیے لازماً اس کا جھکاؤ اس فلسفے کی طرف ہوگا جو کسی نہ کسی نوع تصوریت سے قریب ہو، اگرچہ معروف معنوں میں تصوریت نہ ہو، اقبال کا یہ ادّعا کہ حقیقت کی اصل روحانی ہے۔ اس کو فلسفہ تصوریّت کے زمرہ میں شامل کرتا ہے۔

۲: اقبال کے فلسفے کا دوسرا اہم جز، فکر اور وجود کا روحانی تعلق ہے۔ یہ بھی اس فکر کو تصوریت سے ملاتا ہے، خاص طور پر ہیگل کے فلسفے سے۔ اس کا تذکرہ میں پہلے کر چکا ہوں۔

۳: اقبال کے فلسفہ روحانیت کا تیسرا جزو انسانی شعور کی حقیقت ہے جو ایک حرکی اصول ہے اور درون سے عالم خارج پر اثر انداز ہوتا ہے اور کسی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ یہ اس عالم خارج کا خالق ہے۔ اقبال اس شعور کے تشخص کو خودی کہتے ہیں، جو شعوری حالتوں کی وحدت کا نام ہے۔(٦) یہ وحدت ایک عضوی وحدت ہے۔ جو، مثلاً، کسی مادی شے میں صفات کی وحدت سے مختلف ہے۔ مادّی وحدت کسی مکان میں موجود ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف خودی کی وحدت کسی مکان سے مقید نہیں ہے۔ اور اگرچہ، مادّی وحدت اور خودی کی وحدت دونوں زمانے سے متعلق ہوتی ہیں، لیکن خودی کے وقت کا پھیلاؤ، مادّی اشیاء کے وقتی پھیلاؤ سے بنیادی طور پر مختلف ہوتا ہے۔ کسی مادّی واقعہ، یا شے کا دورانیہ، مکان میں ایک حقیقت، یا واقعہ کی صورت میں دکھائی دیتا ہے لیکن خودی کا دورانیہ

٦۔ ایضاً ص ١٩

خود اپنے مرکز میں ایک بے مثل طریقہ پر، ماضی اور مستقبل سے پیوست ہے۔ ایک مادّی واقعہ پر ایسے نشان تو نظر آ سکتے ہیں جو یہ بتلاتے ہوں کہ یہ ضرور زمانہ سے گزرا ہے، لیکن یہ نشان محض زمانہ کی علامت ہوتے ہیں اور خود زمانے کی حقیقت نہیں، حقیقی زمانہ، یا مرور صرف خودی کی نشانی ہے۔ (۷)

۴: خودی کی وحدت کا ایک خصوصی پہلو اس کی فردیت (uniqueness) ہے جو خودی کی وحدت کے بے مثل ہونے کی علامت ہے۔ اس فردیت کا مفہوم، اقبال کے نزدیک یہ ہے کہ جب تک کوئی واقعہ، کوئی حکم، کوئی احساس، یا کوئی استخراج، میرے تجربہ کا جز نہیں بنے گا، وہ میرے لیے بے معنی رہے گا۔ (یہ فلسفہ بیسویں صدی کے اس تجزیاتی فلسفہ سے مختلف ہے جہاں نجی انفرادیت (privacy) کا مفہوم اس کے برعکس سمجھا جاتا ہے)۔ یہ بات کہ "تمام بشر فانی ہیں" میرے علم کا ایک جز ہے اور یہ بات کہ "سقراط ایک بشر ہے" آپ کے علم کا۔ میں ان دونوں سے اس وقت تک یہ نتیجہ نہیں نکال سکتا کہ "سقراط فانی ہے" جب تک کہ "سقراط ایک بشر ہے" بھی، میرے علم کا ایک جز نہ بن جائے۔ یہی حال میری خوشیوں، میری تکلیفوں، میری خواہشوں، محبتوں اور نفرتوں کا ہے۔ جب تک میری زندگی میں، میرے تجربے کی حیثیت سے یہ احساسات داخل نہیں ہوتے، میرے لیے یہ بے معنی الفاظ ہیں جن کے مفہوم سے میں شناسا نہیں ہو سکتا۔ خدا خود میری جگہ محسوس کر سکتا ہے، نہ حکم لگا سکتا ہے، اور نہ مختلف راستوں میں کسی راستے کا انتخاب کر سکتا ہے۔ (۸) یہ سب کام میری خودی سے متعلق ہیں، اور میرا ذاتی استحقاق۔

اسلامی فلسفے، اور مغربی فلسفے میں روح، یا ذات کے حوالہ سے جو بحث ملتی ہے اس میں عام طور پر روح، یا ذات کو ایک جوہر قرار دیا گیا ہے جو مادّہ سے مختلف ہے، اور اپنا آزاد وجود رکھتا ہے۔ شعوری حالتیں اس جوہر کی، اسی طرح صفات ہیں جس طرح اشیاء میں رنگ، لمس، شکل، ذائقہ، وغیرہ مادی جوہر کی صفات ہوتی ہیں۔ اقبال ذات کے اس

۷۔ ایضاً، ص۔ ۹۹ ۸۔ ایضاً، ص۔ ۱۰۰

تصور کی نفی کرتا ہے۔ اور کانٹ کی طرح اس کا خیال بھی یہی ہے کہ ذات کے اس تصور سے نہ تو ہمارا حیات مابعد کا مسئلہ حل ہوتا ہے، اور نہ مابعد الطبعیاتی نقطہ نظر سے یہ تصور ہمارے منطقی تضادات اور استبعادات کو حل کرتا ہے۔ ہیوم کی مانند، اقبال اس کا قائل ہے کہ ہمارے شعوری تجربے میں اس قسم کے جوہر کا کوئی پتہ نہیں چلتا۔

۵: ذات، یا خودی کی ماہیت کیا ہے؟ اس کے جاننے کا واحد ذریعہ ہمارا شعوری تجربہ، اور احساس ہے۔ ولیم جیمس، شعور کو خیال کا ایک دھارا قرار دیتا ہے، جس میں ہر شعوری حالت، اپنی پیشرو شعوری حالت کو اچک لیتی ہے، یا ایک دوسرے میں زنجیر کی مانند پیوست ہو جاتی ہے۔ اس پیوستگی کے نتیجے میں ہمارا احساس ذات پیدا ہے، اور ہم اپنے آپ کو ایک وحدت تصور کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک یہ تصور، اگرچہ انوکھا تصور ہے، لیکن ہمارے شعور کا صحیح نمائندہ نہیں ہے۔ جیمس کا تصور ہمارے شعوری احساس کے ایک مستقل جزو کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ خودی یا تصور ذات، شعوری حالتوں کی پیوستگی کے نتیجہ میں پیدا نہیں ہوتا بلکہ یہ ان حالتوں کے احساس کا ایک مستقل جزو ہوتا ہے۔ ہم اپنے ذہنی اعمال میں، جن کو ہم ادراک، تصدیق اور ارادہ کہتے ہیں، اس جزو کا احساس کرتے ہیں، جو ان تمام اعمال میں ایک رہنما قوت کے طور پر کام کرتا ہے۔ اس رہنما قوت کا نام خودی یا ذات ہے۔ (یہ امر توجہ طلب ہے۔ بادی النظر میں جیمس کی بات زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے اور شعوری احساس کی بہتر نمائندگی کرتی ہے)۔ اقبال اپنے نقطہ نظر کی دلیل قرآن سے پیش کرتے ہیں، جہاں روح کو امر ربی کہا گیا ہے، اور ایک دوسری جگہ، خدا کا کام خلق اور امر دونوں بتلایا گیا ہے۔ اقبال کے ہاں اس کو قرآنی الفاظ کہا گیا ہے۔ اقبال قرآنی الفاظ سے دو معنی اخذ کرتے ہیں۔ اولاً یہ کہ خودی کی ماہیت ایک سمت متعین میں ایک قوت محرکہ کی سی ہے (directive energy) اور ثانیاً یہ کہ یہ قوت محرکہ ایک متشخص حقیقت ہے، جو اپنی انفرادیت اور تعین رکھتی ہے۔

۶: یہی متشخص، منفرد، قوت محرکہ، "میں"، "خودی"، "ذات" یا "انا" ہے۔ یہی

میرے وجود کی حقیقت ہے۔ اس کو زمانی لمحات میں، یکے بعد دیگرے، احساسات کی شکل میں نہیں پاسکتے، نہ اس کو مکان میں کسی شے کی صورت میں دیکھا جاسکتا ہے۔ یہ تو میرا ارادہ، میرے احکام، میری تمنائیں، اور میرے ادراک کی تعبیر، تفہیم، اور تشخص ہے۔(۹)

۷: یہ خودی زمان و مکان میں کس طرح ظاہر ہوتی ہے؟ اس راز سے بھی قرآن ہی پردہ اٹھاتا ہے کہ انسان کو مٹی سے پیدا کیا اور پھر فطری پیدائش کے سلسلے کی آخری کڑی، ایک خصوصی نشأۃ ہے (انشاناہ خلقاً آخر) جو انسان کی ذات کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔(۱۰) اس آخری سلسلے سے پہلے کے تمام مرحلے بھی ذوات کی معرفت طے ہوتے ہیں، جن کا مرتبہ خودی، یا ذات انسانی سے کم تر درجہ کا ہے۔ کم درجہ کی ذوات کے ایک مجموعہ میں جب عمل اور رد عمل ہوتا ہے تو اس سے اعلیٰ درجے کی ذات یا خودی ابھرتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کائنات خود ارتقاء کے مرحلے طے کرتی ہوئی ایک ایسی منزل کی طرف صعود کرتی ہے، جہاں وہ انسانی ذات میں متشخص ہو کر اپنی رہنمائی خود کرنے کے قابل بن جاتی ہے۔ اسی رہنمائی کے نتیجہ میں مستقبل کی وہ نظر پیدا ہوتی ہے جس کی کوئی تشریح علم عضویات کے ذریعہ ممکن نہیں ہے۔ ارتقا کے اس مرحلے میں خودی ایک آزاد عمل کا نام ہے۔ جس کا راستہ خود ذات متعین کرتی ہے۔

ایک مرتبہ اگر فلسفہ کی یہ بنیاد واضح ہو جائے، تو خدا کو سمجھنے کا مرحلے آسان ہو جاتا ہے۔ مذہبی تجربے، اور احساس سے حقیقت کا انکشاف ایک ایسی خودی کی صورت میں ہوتا ہے جس کی سمت عقلی ہو، اور جو تخلیقی ہو۔ یہی خدا کی ماہیت ہے۔ خدا بھی ایک فرد ہے، ایک خودی ہے جو انسانی خودی کے مقابلے میں اسی طرح اعلیٰ وارفع ہے، جس طرح انسانی خودی، کم تر درجہ کی ذوات کے مقابلہ میں (۱۱) فلسفہ مذہب میں اگر خدا کا تصور،

۹۔ ایضاً، ص ۱۰۳ ۱۰۔ ایضاً، ص ۱۰۴ ۱۱۔ ایضاً، ص ۶۳

اس طرح تسلیم کیا جائے، تو اس سے ایک مسئلہ البتہ پیدا ہو سکتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ہم خدا کو لامحدود، کس طرح کہہ سکتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ خدا کی لامحدودیت، مکانی نہیں ہے بلکہ درونی ہے، اور یہ ان لامحدود امکانات کا نام ہے جو اس کے تخلیقی عمل میں پوشیدہ ہیں۔

جس حقیقت کو ہم زمانہ کے نام سے یاد کرتے ہیں، وہ کوئی ایک تصور نہیں ہے، بلکہ خارج میں اشیا کو معلوم کرنے کا ایک پیمانہ ہے، جس میں امروز و فردا ہے، لیکن الوہی زمانہ ان لمحات گزراں کی مدد سے نہیں معلوم ہو سکتا۔ الوہی زمانے میں نہ کوئی تبدیلی ہے، نہ تقسیم اور نہ یکے بعد دیگرے کا تصور (۱۲) اس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ وہ ایک ہی لمحہ، اور ایک ہی آن ہے۔ خدا کی نظر بیک وقت تمام لمحات اور تمام زمانوں کا ادراک کرتی ہے خدا، الاوّل اس لیے نہیں ہے کہ وہ زمانہ میں سب سے قدیم ہے، بلکہ زمانہ کی قدامت خدا کے الاوّل ہونے پر منحصر ہے۔ عاقل خودی، مرور محض ہے۔ یہ ایک ایسی تبدیلی ہے جس میں تواتر نہیں ہے۔ مختصراً، اور مجملاً، خدا، خودی اور زمان و مکان کا یہ فلسفہ ہے جو اقبال نے پیش کیا۔ اگرچہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس فلسفہ کا تار و پود تاریخ فکر اسلامی میں جا بجا ملتا ہے۔ اس سے اقبال بھی انکاری نہیں ہے اور اس نے ان مفکرین کے حوالے دیے ہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتے ہیں کہ کیا یہ فلسفہ، یا نقطہ نظر عقل اور تفہیم کی ترازو پر پورا اترتا ہے، کیا یہ فلسفہ بنیادی طور پر ان تاریخی تبدیلیوں کی ایک معقول توجیہ پیش کرتا ہے جو زمانہ معلوم سے وجود میں آتی رہی ہیں۔ کیا یہ واحد نقطہ نظر ہے جس کو اختیار کیے بغیر مسلمان کوئی معاشرتی نقشہ تشکیل نہیں دے سکتے۔ ان باتوں کے تفصیلی جوابات ممکن نہیں ہیں تاہم چند مشکلات کا تذکرہ فی الوقت ضروری معلوم ہوتا ہے۔

اس فلسفہ کی تفہیم میں پہلی مشکل یہ ہے کہ یہ مذہبی تجربات کے انکشافات سے ابتدا کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ ان تجربات پر کچھ ایسے قبل تجربی مفروضات کو مسلط کر دیتا ہے، جن کی بنیاد خود تجربہ نہیں ہے۔ مثلاً فکر اور وجود کا تعلق۔ وقت یہ ہے کہ ہیگل کی قلم

۱۲۔ ایضاً ص ۸۵

تجربیتین کے پودے پر لگانا ذرا مشکل ہے، اور اگر چہ انگلستان میں کچھ فلسفیوں نے انیسویں صدی کے آخر، اور بیسویں صدی کی ابتداء میں اس کی کوشش کی تھی، لیکن ان کا فلسفیانہ رجحان اقبال کے فلسفہ کی تائید نہیں کرتا۔ اقبال جس زمانہ میں کیمبرج میں رہے، اسی زمانہ میں ہیگل کے متبعین پر جو تنقیدی کام ہوا، اس سے ان کو ضرور واقف ہونا چاہیے تھا۔

اس فلسفہ کی دوسری مشکل یہ ہے، اور یہ بھی غالباً اس قلم کاری سے پیدا ہوئی ہے، کہ انسانی تجربے سے اگر آپ اپنے فلسفہ کا آغاز کریں تو پھر یہ تجربہ آپ کو جدھر لے جائے ادھر جانا ہوگا۔ خودی کا شعور، جس کو اقبال اپنے فلسفے کے ذریعہ سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں، وہ تجرباتی انکشاف نہیں، بلکہ عقلی دلیل کا نتیجہ ہے۔ اور یہ عقلی دلیل ہیگل کے نقطۂ نظر سے ہمدردی رکھے بغیر سمجھ میں نہیں آسکتی۔

اس فلسفہ کی تیسری بنیادی مشکل یہ ہے کہ خودی کے ذریعہ خدا کی تفہیم بھی مذہبی تجربہ کا جزو نہیں ہے۔ یہ ایک عقلی تصور ہے، یا قرآن کی ایک خاص تعبیر کے طور پر قبول کیا گیا ہے۔

اقبال نے اس کو اسلامی فکر کی تشکیل تو کہا ہے اور اس سے ان کا مقصد محض فلسفیانہ موشگافی یا عقلی تجسس نہیں ہے۔ اقبال واضح طور پر اسلامی معاشرے کے لیے عمل کی راہ متعین کرنا چاہتے ہیں۔ اور یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ زمانہ کا تغیر اپنے اندر کچھ اصول رکھتا ہے۔ ان اصولوں کی تفہیم کے بغیر آپ کے ہاتھ میں زمانے کی باگ نہیں آسکتی۔ خودی کا تصور، ایک ایسا تصور کہا جاسکتا ہے۔ لیکن اس تصور کی موضوعیت سے آگے بڑھ کر کیا یہ تاریخ میں تشریحی تصور کے طور پر بھی استعمال ہوسکتا ہے؟ بظاہر تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک تاریخ، ایک تخلیقی قوت کے اظہار کا نام ہے، لیکن یہ تخلیق خودی کی شریک کار بھی ہے تو ایک بڑے کونیاتی سیاق میں اس کی شرکت حباب بر آب ہے۔ اور نتائج کے اعتبار سے اس کلی نظام میں، یہ فلسفہ اتنی ہی تبدیلی کرسکتا ہے، جتنی تبدیلی

محی الدین ابن عربی کی متصوفانہ مابعد الطبعیات کر سکی۔

ایسا لگتا ہے کہ اقبال کا یہ نقطہ نظر ایک نفسیاتی عامل کی حیثیت سے انسانی افعال کو کسی حد تک متاثر کر سکتا ہے۔ لیکن تاریخی عامل کی حیثیت سے اس میں تشریحی قوت موجود نہیں ہے۔

حقائق کی، مذہبی حقائق کی بھی، تفہیم کا ایک طریقہ کار اقبال نے تجویز کیا۔ جو کسی حد تک اور کسی ذہن کے لیے معقول ہو سکتا ہے۔ اقبال کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے فکر کی راہ کھولی، اور یہ جرات دی کہ انسان ان بنیادی تصورات پر غور و فکر کرے جن کو اب تک مسلم امت کیا علماء اور کیا عوام، پیش پا افتادہ حقائق سمجھ کر تسلیم کرتے چلے آئے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ بات کہ حقیقت کی اصل روحانی ہے عرصہ دراز سے فلسفہ مذہب کا جز و رہی ہے۔ لیکن روح، اور مادہ کی تقسیم اور تفہیم میں تصوریت پسندوں، اور حقیقت پسندوں، دونوں سے غلطی ہوئی ہے۔ تفہیم کے عمل میں یہ دونوں ایک دوسرے کی طرف پشت کیے کھڑے ہیں۔ اگر دونوں آمنے سامنے ہو جائیں تو شاید مغالطہ کم ہو جائے۔ اگر چہ یہ راز بھی ہیگل کے ذریعہ منکشف ہوا، لیکن نہ تو خود ہیگل اور نہ اس کے متبعین اس سے فائدہ اٹھا سکے۔ انسانی علم میں نہ تو کوئی کلی معروض ہے اور نہ موضوع۔ معروض کی تشکیل موضوع کرتا ہے۔ موضوع کی معروض۔ بات شاید، کسی حد تک کانٹ سے قریب ہو۔ لیکن اس باب میں، میں ناموں کے استعمال سے اس لیے گریز کرتا ہوں کہ اس سے غلط فہمیاں پیدا ہونے کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔ میری دانست میں اگر اقبال کی فکر کو آگے بڑھایا جائے تو شاید آج کی تشکیل فکر اسلامی کے اصول کے طور پر ہم یہ کہہ سکیں گے کہ حقیقت وہ ہے جو ہمارے اوپر منکشف ہوتی ہے۔ انسان اس انکشاف میں اتنا ہی شریک ہے جتنی کہ حقیقت۔ شاید اس مفروضے کی مدد سے ہم اقبال کے ان تمام خدشات کو دور کر سکیں گے جو ان کو مسلمانوں کی بے عملی کے بارے میں تھے۔

......☆......

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE : LAHORE : PAKISTAN

ادارہ ثقافت اسلامیہ